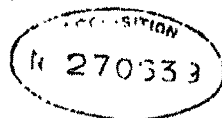
GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE

(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)

HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER.

III. BAND, 2. HEFT.

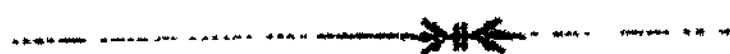




RITUAL-LITTERATUR
VEDISCHE OPFER UND ZAUBER

VON

ALFRED HILLEBRANDT.

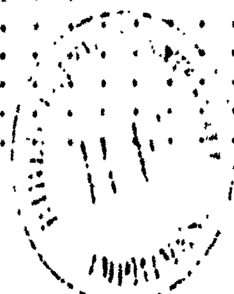


STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1897.

INHALT.



ABKÜRZUNGEN.

AJPh. = American Journal of Philology.
APAW oder AbhPAW = Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.
Ait. Br. = Aitareya Brāhmaṇa.
Anz. f. ISAK = Anzeiger für Indogerm. Sprach- u. Altertumskunde.
Aufrecht, Cat. cat. = Aufrecht, catalogus catalogorum.
AV. = Atharvaveda.
Āp. = Āpastamba.
Ār. = Āraṇyaka.
Ārṣ. Br. = Ārṣeya Brāhmaṇa.
Āśv. = Āśvalāyana.
Āśv. G. = Āśvalāyana Gṛhya.
Āśv. GP. = Āśvalāyana Gṛhya Pariśiṣṭa.
Āśv. ŚS. = Āśvalāyana Śrauta Sūtra.
Baudh. = Baudhāyana.
Bijdr. IV, 3 = Bijdragen voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië IV (Volgreeks) 3 (deel).
BKSGW = Berichte der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch.
Burnell, Tanj. = a classified index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.
Burnell, cat. = a catalogue of a collection of Sanskrit MSS. London 1870.
Chānd. Up. = Chāndogya Upaniṣad.
DLZ. = Deutsche Litteraturzeitung.
Egg. Cat. = Eggeling, Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Library of the India Office.
G. und Gobh. = Gobhila.
Gaut. = Gautama.
Gop. Br. = Gopatha Brāhmaṇa.
GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GGN = Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen.
GP. = Gṛhya Pariśiṣṭa.
GS. = Gṛhya Sūtra.
GSP. = Gṛhya Saṃgraha Pariśiṣṭa.
H. und Hir. = Hiraṇyakeśin.
Haug = Haug, Aitareya Brāhmaṇa.
IA. = Indian Antiquary.
ISt. = Indische Studien.
IStr. = Indische Streifen.
JAs. = Journal Asiatique.
JAm. OS. = Journal of the American Oriental Soc.
JASB. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JBRA. = Journal of the Bombay Branch of the Royal As. Soc.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
Kāt. = Kātyāyana.
Kauś. = Kauśika.
Kauṣ. Br. = Kauṣītaki Brāhmaṇa.
KZ. = Kuhn's Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung.
Kuhn LOPh. = Kuhn, Litteraturblatt für oriental. Philologie.
KSS. = Kathāsaritsāgara.
Lāṭ. = Lāṭyāyana.
Ludwig = Ludwig, der Ṛgveda.
LG. = Litteraturgeschichte.
LZ. = Litteraturzeitung.
Mp. = Mantrapāṭha.
Muir, OST. = Muir, Original Sanskrit Texts.
MHASL. u. MHAL. = Max Müller, a history of ancient Sanskrit Literature.
MS. = Maitrāyaṇī Saṃhitā.
NVO. (und NVollmondsopfer) = Neu- und Vollmondsopfer.
Oldenberg, Rel. d. V. = Oldenberg, Religion des Veda.
Or. Bibl. = Orientalische Bibliographie.
ÖMFO. = Österr. Monatsschrift f. den Orient.
Paribh. = Paribhāṣā.
P. und Pār. = Pāraskara.
Proceed. = Proceedings.
PAOS. = Proceedings of the American Oriental Society.
Rep. = Report.
Rev. crit. = Revue critique.
Rev. Hist. Rel. = Revue de l'histoire des religions.
RV. = Ṛgveda.
Ś. u. Śāṅkh. = Śāṅkhāyana.
Śat. Br. = Śatapathabrāhmaṇa.
ŚGS. = Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtra.
ŚŚS. = Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra.
ŚS. = Śrauta Sūtra.
Śpn. = Śrautapadārthanirvacana.
SBAW. = Sitzungsberichte der K. Baier. Akademie der Wiss.
SBE. = Sacred Books of the East.
Schwab = Schwab, d. altind. Tieropfer.
SPAW. = Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wiss.
SV. = Sāmaveda.
SVBr. = Sāmavidhānabrāhmaṇa.
Tanjore = Burnell, a classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.
TĀr. = Taittirīya Āraṇyaka.
TBr. u. Taitt. Br. = Taittirīya Brāhmaṇa.
TMBr. = Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa.
TS. = Taittirīya-Saṃhitā.
V. u. Vaikh. = Vaikhānasa.
Vait. = Vaitāna.
VMyth. = Hillebrandt, Vedische Mythologie.
VS. = Vājasaneyi-Saṃhitā.
VStud. = Vedische Studien.
WZKM. = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
Weber, Verz. = Weber, Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin.
WL.² = Weber, Indische Litteraturgeschichte².
YV. = Yajurveda.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER.
III. BAND, 2. HEFT.

RITUALLITTERATUR.
VEDISCHE OPFER UND ZAUBER.

VON
ALFRED HILLEBRANDT.

I. WERT DES RITUALS, SEINE VORGESCHICHTE UND QUELLEN.

§ 1. Die allgemeine Bedeutung der Rituallitteratur. — Die Sanskritphilologie hat gegenüber der klassischen Altertumskunde den Vorzug, dass sie ihre Kenntnis aller sakraler Gebräuche nicht aus einzelnen, zufälligen Angaben zusammenstellen muss, sondern die alten Lehrbücher besitzt, welche die Grundlage für die Opferkenntnis der Priester bildeten. Die Angaben dieser Aufzeichnungen und Systeme sind so genau und werden durch mancherlei Hilfsmittel so sehr unterstützt, dass es möglich ist, verschiedene der alten Opfer zu rekonstruiren, ohne ihrer Vollziehung beigewohnt zu haben. Die Erforschung des altindischen Opfers dient mehr als einem Zweck. Das Leben des Hindu ist in allen seinen Erscheinungen, in seinem täglichen Verlauf wie in seinen wichtigeren Abschnitten von religiösen Formen umgeben und neben dem Recht bildet das Ritual die wichtigste Quelle für die Kenntnis des altindischen Lebens. Darüber hinaus dient es dem Verständnis der alten religiösen Poesie, der Lieder des Ṛgveda, der selbst schon entwickeltere Kultformen voraussetzt, und durch die Fülle alter, im Ritual aufbewahrter Bräuche, verbindet es die Kultur Altindiens mit der arischen Vorzeit und weiter mit den primitiven Stufen menschlicher Entwicklung. Wer das Ritual eingehender studirt, dem wird die Menge anthropologischer oder ethnographischer Daten, welche, von dem Schimmer alter Tradition umgeben, sich auf späte Geschlechter fortgepflanzt haben, nicht entgehen. Die Sūtren oder Leitfäden, in denen es aufgespeichert ist, kümmern sich im allgemeinen wenig um die Deutung der einzelnen Ceremonien, die in dem langen Entwicklungsgange des Rituals sehr dem Wandel ausgesetzt gewesen sein wird, sondern schreiben sie dem Gang der Handlung, die auf dem Opferplatze sich abspielt, entsprechend vor und sind durch diese nüchterne sachliche Behandlung ihres Gegenstandes Quellenwerke ersten Ranges. Während man die Bedeutung der das tägliche Leben schildernden Gṛhyaleitfäden sofort verstand, ist der Charakter des die grossen Opfer beschreibenden Śrautarituals oft verkannt worden. Lange Zeit hindurch — und diese Meinung hat wohl jetzt noch die meisten Vertreter — sind darin mit Vorliebe Spekulationen einer müssigen Priesterschaft gesehen worden, die zur Befestigung ihrer Herrschaft das Leben des Hindu mit einer Kette von Ceremonien umgab, die seinen Geist in Knechtschaft hielten. Im einzelnen Falle ist es schwer festzustellen, ob der eine oder andere Brauch wirklich eine brahmanische Zuthat oder Erfindung gewesen ist; im allgemeinen darf aber gesagt werden, dass jene Anschauung auf Irrtum beruht. Wie die Dharmasūtras und Dharmaśāstras keine Erfindung spekulativer Rechtsgelehrten sind, sondern im wesentlichen altes Gewohnheitsrecht und alte Sitten kodifizirten,

so ist das priesterliche Ritual der brahmanischen Religion nichts anderes als eine systematische Zusammenfassung volkstümlicher religiöser Gebräuche, die von den Brahmanen zur Grundlage oder doch wenigstens zum wesentlichen Bestandteile ihrer rituellen Praxis gemacht worden sind. Je weiter das Studium dieser Quellen fortschreitet, desto deutlicher wird die Erkenntnis hervortreten, dass die Brahmanen ausser der Systematik ihrer Darstellungen wenig erfunden oder hinzugedichtet haben, so wenig wie die Vaiyākaraṇas Sprachwurzeln erfanden. Die Popularität der brahmanischen Sitte wurzelt in ihrem Ursprung aus volkstümlicher Praxis. Aus diesem Grunde darf das vedische Ritual, nicht nur das der Gṛhya-, sondern in gleichem Masse auch das der Śrautasūtren als eine noch wenig erforschte Quelle für die arischen Sakralaltertümer gelten. Wir können im Einzelnen oft nicht mehr die Bedingungen erkennen, unter denen traditionelle Gebräuche entstanden sind, die oft wie versteinerte Reste eines längst entschwundenen Lebens vor uns stehen. Um manche von ihnen zu verstehen und auf die ethnologische Schicht zu kommen, in der sie entstanden sind, wird es nötig sein, sie vergleichend zu behandeln und nicht nur unter Herbeiziehung arischer Sitten, sondern auch der primitiven Naturvölker inner- und ausserhalb Indiens, also mit Hilfe der Anthropologie ihren Ursprung zu erklären, freilich unter Anwendung grosser Vorsicht, wie besonders von Bradke betont, in der Prüfung aller dieser Daten.

Länger als die noch wenig studirten Śrautasūtren sind die Lehrbücher des häuslichen Rituals mit ihren eingehenden Vorschriften über die Bräuche des täglichen Lebens in ihrer Bedeutung für die arische Altertumskunde erkannt worden. Schon vor Jahren hatte Stenzler auf ihre Wichtigkeit hingewiesen, als er sagte: »Das indische Volk ist das einzige des ganzen Stammes, welches schon in früher Zeit die Sitte in besondere Vorschriften gefasst hat und einen eigenen Zweig der Litteratur besitzt, der ihr gewidmet ist. . . . Wenn wir die ganze Reihe von einzelnen Handlungen (des Hochzeitsrituals) überblicken, so wird jeder, der mit den einzelnen Akten der römischen Ehe vertraut ist, und mit den Gebräuchen, die sich auch beim deutschen Volke erhalten haben, leicht erkennen, dass die Übereinstimmung in der That so nahe ist und sich so häufig auch in kleinen unwesentlichen Momenten zeigt, dass sie unmöglich aus der im allgemeinen gleichartigen Anschauungsweise des menschlichen Geistes erklärt werden kann, sondern nur in einem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange gerade dieser Völker ihre Erklärung findet.« Wir dürfen hoffen, dass bei weiterer Erforschung dieser und andrer ritueller Sanskritschriften in Verbindung mit den Rechtsaltertümern sich der Grund zu einer arischen Altertumskunde legen lassen wird, die der vergleichenden Grammatik zur Seite steht. Besonders sind es bisher diese Hochzeitsgebräuche gewesen, die eingehendes Studium gefunden und dank den Arbeiten von Haas, Weber, Winternitz und L. v. Schroeder zur Auffindung vieler Parallelen bei andren arischen Völkern geführt haben. Der letztere hat gezeigt, dass viele der in den indischen Ritualen erwähnten und bei andren Ariern vorkommenden Sitten sich auch bei den finnisch-ugrischen Völkern, besonders den Esten, finden und zu diesen wahrscheinlich durch Entlehnung gelangt sind, während Winternitz in anschaulicher Weise durch weitere Parallelen und Beispiele den grossen Umfang des arischen Gemeinguts dargestellt hat. Hier erwiesen sich oft kleine Züge, denen man anfänglich keine Bedeutung beilegte, als kulturgeschichtlich bedeutsam. Wenn die Braut bei der Hochzeit vom Elternhause Abschied nimmt, pflegt sie zu weinen. Das Weinen gilt als ein besonderer Akt des altindischen Hochzeitsrituals und ein besonderer Vers wird für das Weinen der Braut vorgeschrieben, das also nicht ein Privatakt, sondern eine halboffizielle Handlung ist. Wir begegnen dem Brauch in einzelnen Distrikten

auch des heutigen Indiens; »bei den Neugriechen bricht die Braut in lautes Wehklagen aus und sträubt sich dem Zuge zu folgen«; derselbe Brauch ist auch in russischen Volksliedern erwähnt; in Böhmen muss die Braut beim Abschied vom Elternhause weinen; in der Oberpfalz in Deutschland muss sie schon während der Trauung und nachher bei der Mahlzeit »entsetzlich viel« weinen, so dass sie fast gar nicht essen kann (L. v. Schroeder). Aus dieser allgemeinen Verbreitung dieses Aktes scheint zu folgen, dass es sich hier nicht um eine blosse Sentimentalität, sondern um das Fortleben eines alten, in seinem Ursprung nicht mehr verstandenen Brauches handelt und nicht mit Unrecht hat Winternitz vermutet, dass das Weinen der Braut eines der Überlebsel von Frauenraub ist, von dem bei arischen Völkern sich noch verschiedene Spuren erhalten haben. Auf gleichen Ursprung weist eine andere Sitte. Es wird berichtet, dass im Aargau »von den Junggesellen der Gemeinde den abfahrenden Brautleuten der Weg mit Stangen, Stricken u. s. w. verlegt« wird und diese Hemmnisse in der Mitte mit einem roten Bendel versehen sind, »welchen der Brautführer mit dem Hochzeitsschwert entzweizuhauen hat.« »In Frankreich wird der Hochzeitszug zuweilen durch ein über die Strasse gezogenes Band aufgehalten.« Wenden wir uns nach Indien, so finden wir einen ähnlichen Brauch, den das Sūtra des Āpastamba in dem trockenen Stil dieser Bücher so vorschreibt (Āp. 5, 23. 24): »Mit dem nächsten Verse breitet er zwei Fäden auf den Gleisen aus, einen dunkelblauen auf dem rechten, einen roten auf dem linken (Gleise). Mit den nächsten (Versen) führt er darauf« (Winternitz).

Ein alter Bestandteil des indischen Opfers ist das Brandopfer des Bräutigams, das Umwandeln des Feuers, das Körneropfer der Braut. Wie genau die hier gegebenen Vorschriften sind, möge eine Wiedergabe des betreffenden Abschnittes nach Gobhila (II, 1, 24ff.) zeigen. »Während sie mit der rechten Hand seine rechte Schulter anfasst, opfert er 6 Butterspenden mit den Sprüchen: »Agni komme zuerst« u. s. w. und je eine mit den drei grossen Worten *bhūr bhuvaḥ svar*, eine vierte mit allen (drei) zusammen. Nach dem Opfer erheben sich beide, der Gatte geht hinter ihrem Rücken herum, bleibt südlich von ihr mit dem Gesicht nach Norden stehen und ergreift die hohl zusammengelegten Hände der Braut. Ihre Mutter, im Osten stehend, oder ihr Bruder, nehmen gerösteten Reis und lassen die Braut mit der rechten Fussspitze auf den Stein treten, während der Bräutigam »diesen Stein besteige« flüstert, der Bruder füllt einmal seine Hände voll Reis und schüttet ihn in die Hände der Braut. Diese opfert ihn mit einem Überguss und einer Unterlage von Butter, ohne ihre gefalteten Hände auseinanderzunehmen, und sagt dabei den Spruch »diese Frau sagt«; bei den folgenden mit »den göttlichen Aryaman« und »Pūṣan«. Nach dem Opfer geht der Bräutigam, wie er gekommen, um sie herum, führt sie um das Feuer, dieses von links nach rechts umwandelnd.... Ist sie herausgeführt, nimmt er dieselbe Stellung wie vorher ein u. s. w.«

Diese Ceremonien kehren, wenn auch in der Anordnung stark von einander abweichend, in ihren wesentlichen Teilen in allen Gṛhyasūtren wieder. Āśv. z. B. sagt I, 7, 6: während er sie rechts um das Feuer und den Wassertopf dreimal herumführt, spricht er leise »da bin ich« u. s. w. 7: Jedesmal wenn er sie herumgeführt hat, lässt er sie auf einen Stein steigen, und spricht »diesen Stein besteige, wie ein Stein sei fest ...« Dann wirft der Bruder oder sein Stellvertreter zweimal geröstete Körner in die Hand der Frau, auf eine Unterlage von geschmolzener Butter.

Es ist längst durch die Arbeiten von Rossbach, Weinhold, Weber und anderen schon genannten Gelehrten bekannt, dass wir auch hier Elemente eines altarischen Hochzeitsrituals vor uns haben, das in einzelnen Zügen bei ver-

schiedenen arischen Völkern noch hervortritt. Bei der römischen Ehe umwandeln die Teilnehmer von links nach rechts den Altar, ehe man das Farbrod im Feuer opfert. Bei den Germanen musste die junge Frau, wenn sie im Hause des Bräutigams angelangt war, dreimal den Herd umschreiten und noch heut ist es im Süderlande Brauch, dreimal die Braut »um das Herdfeuer oder den Kesselhaken« zu führen. »Bei Kroaten und Serben wird die Braut dreimal um den Herd geleitet, auf welchem ein Feuer brennt.« Dasselbe galt bei den alten Preussen, Neugriechen, bei ossetischen Stämmen und hat sich von einigen arischen Völkern auf die ihnen benachbarten Esten und andere finnisch-ugrische Stämme verbreitet. Noch heut, wenn in mancher unserer Kirchen nach vollzogener Trauung das junge Paar und nach ihm die Angehörigen den Altar von links nach rechts umwandeln, um das »Offertorium« zu bringen, dürfte eine uralte Sitte in unsere Zeit hinüberklingen.

Bei vielen Völkern war es Brauch, dass die Braut nach ihrem Einzug in das Haus ihres Gatten sich auf eine pellis lanata niedersetzte. So war es nach Festus bei den Römern, auch bei den Griechen; bei den Russen herrschte früher die Sitte, »dass das Brautpaar am Jungfernabend und am Hochzeitstage zusammen auf einem Pelz sass.« Auch hier geben die Gṛhyasūtren Kunde von einer gleichen Sitte in Indien. Nach einigen muss die Braut noch vor der Fahrt in das Haus des Gatten sich auf ein rotes Stierfell setzen, nach andern erst im Hause des Bräutigams. So sagt Āśvalāyana (I, 8, 9): »er legt aufs neue Holz an das Hochzeitsfeuer, breitet dahinter ein Stierfell aus mit dem Hals nach Osten und den Haaren nach oben und während sie darauf niedersitzt, fasst sie ihn an, und mit je einem der 4 Verse »der Herr der Geschöpfe lasse uns Nachkommenschaft erzeugen« opfert er (viermal). L. v. Schroeder berichtet über ähnliche Gebräuche von den Esten. In der Oberpahleuschen Gegend wird bei Ankunft des Bräutigams die mit einer Decke verhüllte Braut aus dem Hause getragen und auf einen vor der Hausthür ausgebreiteten Teppich gestellt. Im Odenpähschen wird die Braut nach der Rückkehr aus der Kirche rasch, ehe sie vom Wagen abspringen kann, vom Schwiegervater heruntergehoben und auf einen ausgebreiteten Pelz gestellt, der mit den Haaren nach oben liegen muss.

In den Gṛhyasūtren begegnen wir wiederholt der Vorschrift, dass Braut und Bräutigam mit Samen von Reis u. s. w. bestreut werden. Das schreibt Hir. vor, ehe sie in die neue Heimat aufbrechen (I, 21, 6). Nach Baudh. I, 8 (s. Winternitz) werfen Angehörige Grashalme auf das Ehepaar, während es auf dem Stierfell sitzt. Diese weitverbreitete und noch heut in Indien vielfach lebendige Sitte Braut und Bräutigam zu bewerfen findet bei arischen Völkern ihr Analogon. Bei den Parsen in Bombay ist es Brauch, dass der Priester Getreidekörner über die Häupter der Vermählten streut. Die Griechen kannten die καταχύσματα, bei den Römern streute der Bräutigam Nüsse; bei den Kroaten »bestreut man die Braut mit Weizen, in Bulgarien mit kleinen Münzen und Hirse.« Mannhardt, Schroeder, Winternitz haben reiche Beweise für die Verbreitung dieser uralten Bräuche beigebracht. »In Sizilien wird der Braut beim Austritt aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.« In Berry in Frankreich werden die Brautleute bei ihrer Ankunft mit Getreide und Haferkörnern überschüttet. »In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz«; bei den Kleinrussen streut die Mutter »der Braut Korn über die Schultern.« Leibesfrucht und Getreidekorn stehen in symbolischer Wechselbeziehung. Das Streuen der Körner bedeutet einen Wunsch der Fruchtbarkeit.

Bisher sind nur einige wenige Ergebnisse des Studiums der Gṛhyasūtren für die arische Altertumskunde hier berührt worden, die sich, wie bemerkt,

längerer und eingehenderer Pflege als die Śrautasūtren erfreut haben, obwohl den letzteren gleichhohe Bedeutung zukommt. Nur in einzelnen Punkten hat man ihre Angaben in früherer Zeit herbeigezogen.

Nach Väter Weise ehrt man auch bei feierlichen Opfern die Götter. In der Tradition der Priesterschaft, welche die Ausführung dieser leitet, liegt eine noch grössere Bürgschaft gegen allzurasche Umgestaltung urväterlicher Gebräuche. Auf die Enthaltung von gesalzenen Speisen bei Gelübden u. s. w. als einem Überrest aus einer Zeit, die noch kein Salz kannte, macht Bühler (brieflich) aufmerksam. Wie man einst das Feuer gewonnen hat, durch Reibung zweier Hölzer, fährt man fort das heilige Feuer zu erzeugen, welches die Gaben zu den Göttern führt. Beim Abschneiden des heiligen Grases, welches zum Opferteppich dient, bedient man sich einer Sichel oder noch der Rippe eines Pferdes oder Zugtieres. Schon vor vielen Jahren hat A. Kuhn (Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes[2] 159) auf den Brauch hingewiesen, dass man beim indischen Neumondsopfer mit Hilfe eines ganz frischen reichbelaubten Śamī- oder Palāśazweiges die Kälber von den Kühen trieb. Das findet sich in ähnlicher Weise bei einer anderen Gelegenheit in Schweden, Westphalen und abgeblasst in Süddeutschland wieder. Es war ein alter Hirtenbrauch, dass man »beim erstmaligen Austrieb auf die Weide das Jungvieh mit dem Zweige eines heiligen Baumes schlug, um es so kräftig und milchreich zu machen«. So führt das Ritual einen Teil altindischen oder altarischen Lebens mit. Vor einiger Zeit habe ich den Nachweis versucht, dass Altindien ebenso wie der Westen die Sonnwendtage mit Feiern beging. In genauer Beschreibung aller der Bräuche, die wenigstens mit einem der Tage verbunden waren, ergeht sich eine der rituellen Schriften. Da wird Scheibe geschossen; um ein weisses rundes Fell, das wohl die Sonne darstellen soll, streiten sich Śūdra's und Vaiśya's; auf eine Schaukel, die wohl ebenfalls symbolische Beziehungen zur Sonne hat, setzt sich einer der Priester. Mit beiden Festtagen sind Melodien verbunden, die Rathaṃtara- und die Bṛhatmelodie. Jene gehört dem kürzesten Tage, über den Sūrya herrscht, diese dem längsten, der Indra geweiht ist. Mit beiden Melodien sind gewisse Bräuche verbunden, über die die Sūtras ausdrücklich Auskunft geben. Die Melodie des kürzesten Tages wird mit Wagengerassel eingeleitet und mit dem Wagengerassel vergleicht sich das Getöse mit Töpfen oder Tonnen, mit dem man bei uns die bösen Geister scheuchte, und der in einigen schleswiger Gegenden übliche Brauch, ein Rad durchs Dorf zu rollen.

Der Melodie des längsten Tages geht Trommelschall voraus, der das Geroll des Donners nachmachen soll. Dreimal umtanzen Mädchen während des Trommelschalls mit gefüllten Wasserkrügen das Feuer und singen ein Freudenlied. Nach dem letzten Rundgang giessen sie ihre Kübel ins Feuer aus. Mit den Reigentänzen und Gesängen der indischen Mädchen vergleicht sich in deutschen wie in slavischen Landen das Singen und Springen über das Johannisfeuer, das aus vielen Orten berichtet ist, die Sobótkafeier im »schwarzen Walde« u. a. Sitten, die bis in unser Jahrhundert sich erhalten haben. Beide Tage, der Viṣuvat- und Mahāvratatag, sind in der Entwicklung des indischen Rituals ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und auch andern Feiern einverleibt worden, aber noch haften an ihnen Gebräuche, die ihren Charakter als Sonnwendtage unzweifelhaft erweisen.

Zwischen Weihnacht und dem Dreikönigstage ist die Zeit der Zwölften. Auch das indische Ritual kennt die Feier der zwölf Tage oder Nächte, den Dvādaśāha oder Dvādaśarātra und betrachtet ihn als eine heilige Zeit (Weber, Omina und Portenta 388. Ind. Stud. 17, 223 f.), die in der Folgezeit wie die Sonnwendfeste nur ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und zu andern

Zwecken verwendet worden ist. Aber darin, dass das »Opfer der 12 Tage« als Vorbild einer ganzen Reihe von Opfern gilt, zeigt sich noch ein Rest seiner einstigen Bedeutung. Zwölf Nächte schlafen im Hause des Agohya die Ṛbhus, die werkkundigen Herren der Jahreszeiten, bis sie der »Hund« erweckt. »Ein Opfer für den vornehmsten«, sagt das Aitareya Brāhmaṇa 4, 25, 7, »ist der Dvādaśāha; der war unter den Göttern der vornehmste, der zuerst damit opferte. Ein Opfer für den besten ist der Dvādaśāha; der war unter den Göttern der beste, der zuerst damit opferte. Der vornehmste und beste soll opfern; glücklich wird hier das Jahr.« Ein andrer Text (Taitt. Saṃh. 7, 2, 10, 1) sagt: »Die Jahreszeiten liessen den Prajāpati das Dvādaśāhaopfer bringen. Da erlangte er in ihnen Gedeihen. Es erlangt Gedeihen unter den Priestern, wer so wissend den Dvādaśāha darbringt. Sie wandten sich an ihn (an das Opfer oder an Prajāpati, der es dargebracht hatte) mit ihren Wünschen. Er gab Saft dem Frühling, Gerste dem Sommer, Pflanzen der Regenzeit, Reis dem Herbst, Bohnen und Sesam dem Winter und der kühlen Zeit.« So, scheint es, bestimmt das Opfer die Fruchtbarkeit des Jahres. Nicht ganz ohne Zusammenhang mit diesen Gedanken, wie ich meine, ist der deutsche Aberglaube, der aus den 12 Nächten den Charakter des kommenden Jahres prophezeit; denn die Witterung dieser Zeiten ist bedeutsam für die Fruchtbarkeit des Jahres (I. St. 17, 224).

An die 12 Nächte schliesst sich am besten ein Hinweis auf einen seltsamen Silvesterbrauch an; *ekāṣṭakā*, die Gattin des Jahres, »des Jahres Abbild« (AV 3, 10), auch »Ordnerin der Tage« geheissen, ist die erste, nach andern die letzte Nacht des Jahres, und von unverkennbarer Bedeutung im indischen Glauben. Von ihr heisst es TS III, 3, 8, 4: »an der Ekāṣṭakā, der Ordnerin der Tage, backe er einen Kuchen aus vier Maassen von Korn und zünde früh damit(!) Gestrüpp an. Wenn es brennt, wird das Jahr gut; wenn nicht, wird es schlecht« (*ahnāṃ vidhānyām ekāṣṭakāyām apūpaṃ catuḥśarāvaṃ paktvā prātar etena kakṣam upoṣet; yadi dahati puṇyasamaṃ bhavati yadi na dahati pāpasamam*). Etwas deutlicher sagt der Kommentar: »er soll am Ekāṣṭakātage einen Kuchen backen und mit dem »überaus heissen« Kuchen am folgenden Tage im Walde einen Busch anbrennen. Unter den Kuchen soll er altes Gras werfen. Das ist alles mitten im Busch zu machen. Wenn danach das Kuchenfeuer den ganzen Busch verbrennt, dann trifft das Vorhaben, um dessen willen diese Verbrennung veranstaltet wird, ein glückliches Jahr; wenn er nicht verbrennt, misslingt das Vorhaben, weil es ein ungünstiges Jahr trifft.« Der Komm. zu Āp. Śr. 13, 24, 18, welches die Brāhmaṇastelle citirt, sagt, dass er den Kuchen verkohlen lasse (*paktvāṅgārasātkṛtya tenārаṇye kakṣaṃ dahet*) und wenn der Kuchen hellbrennend den Busch in Brand stecke, er daraus ein glückliches Jahr erkennen solle. Es scheint kaum zweifelhaft, dass die Befragung des Schicksals am Silvester durch einen brennenden Strauch mit manchen andersartigen Bräuchen zusammenhängt, durch die man am letzten Abend des Jahres bei uns die Zukunft zu erraten sucht. Die Geschichte des deutschen und russischen Weihnachtsbaumes ist noch zu dunkel, um hier, wenn auch nur vorübergehend, in Frage zu kommen.

Ich habe mich bisher mehr mit Gebräuchen befasst, die der Kulturgeschichte der arischen Völker angehören, obwohl es vielfach schwer ist, eine Scheidelinie zwischen dem zu ziehen, was diesen ausschliesslich eigentümlich oder allen Naturvölkern gemeinsam war. Nicht minder bedeutsam sind die Beiträge, die das Ritual für die Sittengeschichte überhaupt liefert und man vielleicht im Lichte ethnographischer Forschung zu betrachten hat. Die erste Fütterung des Neugeborenen mit Milch und Honig, wie die Gṛhyasūtren sie vorschreiben, hat Speijer (Jātakarma p. 103 ff.) mit Parallelen aus dem

germanischen, christlichen und semitischen Altertum u. s. w. illustrirt. Das ebenfalls beim Jātakarman geschilderte »Einhauchen des Athems« in das Kind hat Weber mit noch heute lebendigen Gebräuchen in Ostpreussen und der Altmark verglichen (Ind. Streifen 3, 170). Eine in den vedischen Ritualien vorgesehene Ceremonie, deren allgemeiner Charakter ebenfalls anerkannt ist (Lippert, Culturgeschichte II, 350ff.) ist das *Upanayana*, die Einführung beim Lehrer, die je nach der Kaste im achten, elften oder zwölften Jahre vorzunehmen ist. Dies ist die Zeit, wo der Jüngling mit dem Gürtel bekleidet wird, der mit Worten von ganz besonderer Weihe umgelegt wird und ihn zum Zweimalgeborenen erhebt. Untrennbar ist diese Ceremonie von der Umgürtung mit der heiligen Schnur, die in der Parsengemeinde im 15. Lebensjahre stattfindet. Aber über die Vorgeschichte der indoiranischen Stämme hinaus, in dem Bereich primitiver Familieninstitutionen lassen sich Analogien für diese Weihe finden, wenn man die Materialien, welche die Ethnographie gesammelt hat, zu Hilfe zieht (Oldenberg, Religion des Veda 466ff.).

Mehrfach fällt der grosse Wert auf, den verschiedene indische Texte auf die Haartracht legen. Die älteste Stelle finden wir im ṚV., wo von den »weissgekleideten, Haarflechten tragenden« Tṛtsus und den »rechts eine Haarflechte tragenden Vasiṣṭhas« gesprochen wird. Eine besondere Feierlichkeit ist das Haarschneiden im Leben des jungen Hindu. Āśv. Gr. I, 17, 18 z. B. sagt: »er lasse nach dem Brauche der Familie die Haartracht machen«. Der Kommentar fügt hinzu, dass einige Familien nur eine Locke, andere drei, andere fünf, einige die Locken vorn, andere hinten tragen (Stenzler l. c.). Auf den Familienbrauch verweisen auch andere Sūtras, z. B. Pār. II, 1, 22 und Gobhila II, 9, 25. Interessant ist eine Stelle eines späten Textes, auf die schon Roth aufmerksam gemacht hat, wonach die Familie der Vasiṣṭhas die Locken auf der rechten Seite trägt, die Atris drei Locken, die Aṅgiras fünf Haarbüschel; kahl geschoren sind die Bhṛgus, andere tragen Haarsträhnen von verschiedener Zahl. Die Kommentare kennen noch weitere Varianten (Bloomfield, ZDMG. 35, 576; Stenzler zu Pār. II, 1, 22; Weber, I. Stud. X, 95 u. Kirste). Auch sonst finden wir viele Anspielungen auf die Haartracht; M. Müller (HASL. 54) citirt eine Stelle aus dem Harivaṁśa, wonach die Śakas ihr Haupt halb, die Yavanas und Kambojas ihr Haupt ganz geschoren tragen u. s. w. Auch die Gesetzbücher nehmen auf die Haartracht mehrfach Bezug, z. B. Āp. I. 1, 2, 31—32; Gaut. I, 27; Manu II, 219. Bei einem bestimmten Opfer wird ein Hotar »*parisrajin*« vorgeschrieben, der seine Haare in Form eines Kranzes auf dem Kopfe trägt, aber keine in der Mitte (Taitt. Br. II, 7, u. Komm.). Der erzürnte Cāṇakya hat (Mudrarākṣ. I. Akt) das Gelübde gethan, seine Haarsträhne »die dunkle Rauchsäule seines Zornesfeuers« nicht eher zu flechten, als bis er seinen Zweck erreicht hat (cf. auch Divyāvadāna p. 625, 7).

Diese z. T. seltsamen Dinge gewinnen ein anderes Aussehen, wenn man sie in grösserem Zusammenhang betrachtet. Auf die Haartracht der altnord. Haddingjar, des Königs- und Priestergeschlechtes der Astingi bei den Vandalen hat schon Zimmer (Altind. Leben 264) aufmerksam gemacht. Wir müssen aber einen Schritt weiter gehen und werden dann leicht erkennen, dass hier die indischen Sūtras Rudimente ältester Kulturschichten überliefern. »Bei der Mehrzahl der jetzt lebenden Naturvölker« sagt Alsberg, Anthropologie[2] 349, »hat sich die Herstellung der Frisur zu einer besonderen Kunstfertigkeit entwickelt, wobei noch zu erwähnen ist, dass die Haarzurichtung in gewissen Fällen dazu dient, das Individuum innerhalb der Familie auszuzeichnen.« Ausführlich ist Lippert, Kulturgeschichte I, 379 auf den Haarschmuck eingegangen. In manchen Fällen »haben die Familien eine Auswahl getroffen und der Haarputz ist dadurch gleich der mittelalterlichen Helmzier eine Art Wappenbestand-

teil, die Kennzeichnung der ganzen Familie geworden.« »Vieles, was uns als frühmittelalterliche Modethorheit vorgeführt wird, oft von zelotischen Mönchen getadelt, ... das dürfte nicht einmal immer ein Rückfall, sondern oft eine rudimentäre Konservirung alter Sitte sein.« L. verweist auf die grosse Bedeutung des Haares der fränkischen Könige, des rex crinitus, auf die Angabe des Tacitus, dass sich der Suevenstamm durch die der keltischen ähnliche Schopfknotenfrisur von den übrigen germanischen Stämmen unterschied. Bei den Chinesen ist der Zopf zum Merkmal des Volkes geworden. Die Tracht der vedischen Priestergeschlechter gehört offenbar in denselben Zusammenhang.

Der in den Sūtren eingehend beschriebene Manenkult ist seinem Ursprung nach ebenfalls nicht nur brahmanisch. »Manenkult« sagt Tylor, Anf. d. Cult. II, 113, »ist eines der weitesten Gebiete in der Religion des Menschengeschlechtes... Der tote Vorfahr, jetzt in eine Gottheit übergegangen, fährt einfach fort seine Familie zu beschützen und Dienst und Gehorsam wie ehedem von ihnen zu erhalten« (ähnlich H. Spencer, Principien der Sociologie 1, 345 ff.). In China sind die Manenopfer uraltes Herkommen; in Japan scheint der Shintoismus eine Form der Manenverehrung zu sein (Summer Maine, Early Law and Custom p. 60). In Fustel de Coulanges La cité antique und Rohde's Psyche finden sich Parallelen aus der griechisch-römischen Welt.

Von besonderem Interesse scheint mir die Herstellung eines Thongefässes zu sein, der s. g. Ukhā, die bei der Agniciti, der Schichtung eines Feueraltars vorgeschrieben wird. Die Lehrbücher geben diese Vorschriften in ihrer wortkargen Weise. Kātyāyana sagt 16, 3, 23: der Opferer macht einen Topf, nachdem er mit dem Spruch »du bist das Haupt des Makha« Erde dazu entnommen hat. 24. Eine Spanne breit und hoch. 25. Bei einem fünffachen Tieropfer fünf Spannen oder einen Pfeil breit. 26. Mit dem Spruch »mögen die Vasus dich bereiten« breitet er den entnommenen Thon aus [so dass die Grundfläche entsteht]. 27. Nachdem er von allen Seiten [von dieser Grundfläche] den Rand in die Höhe gebogen hat, trägt er [auf diesen Rand] den ersten Thonklumpen auf mit dem Spruch »die Rudras sollen dich herstellen«. 28. Nachdem er den Topf [soweit er nun hergestellt ist] mit (weichem Thon) überschmiert und mit Wasser erweicht hat, trägt er darauf einen zweiten Thonklumpen auf mit den Worten »die Ādityas sollen dich herstellen«. 29. Er ebnet [das Gefäss] mit dem Spruch »alle Götter sollen dich herstellen«. 30. Bei dem oberen Drittel [des Topfes] macht er [aus Thon] einen ringsumlaufenden Stab oder Gürtel mit den Worten »du bist ein Gürtel für Aditi«. 31. [Von unten] nach oben vier weitere Stäbe [aus Thon] in allen vier Richtungen bis an den Querstreifen. 4, 1. An ihren oberen Enden bringt er nach oben zu Frauenbrüsten ähnliche (Thontheile) an. 2. Man versieht den Topf mit zwei Brüsten, nach einigen mit acht Brüsten. [Im ersten Falle nur über einem der vier Streifen; im andern Fall über jedem von ihnen zwei Brüste.]

Andere Vorschriften sind nicht wesentlich; z. B. dass er Schutt, Kohlen von Bambus, Hülsen u. s. w., auch Haare der schwarzen Antilope oder von einer Ziege oder was sonst für geeignet gilt, dem Thon, um ihm Festigkeit zu geben, beimischen soll (Kāt. 16, 3, 18; Hiraṇyakeśin 11, 1, 4); ferner schreibt Hiraṇyakeśin vor, dass für jemand, der mehrere Frauen hat, die erste Frau die Herstellung des Topfes übernehmen soll, dass man den Topf auch höher machen kann, indem man zwei weitere Streifen ansetzt u. a. m. Noch ein Hinweis auf den Komm. zu Taitt. S. IV, 1, 5, der p. 69 ff. wertvolle Auszüge aus den Sūtren giebt, sei gestattet; denn er spricht, jedenfalls auf Grund anderer Quellen, von einer am Hals des Gefässes befindlichen Linie, die einem Gürtel ähnlich sei, nicht von einem Stab oder Wulst. Es würde sich also nach ihm um Linienornamente handeln. Weiter bemerkt er zu der Vorschrift,

dass man der Ukhā zwei Brüste giebt: »wie eine Frau zwei Brüste hat, so sind für diese Ukhā zwei Brüste aus Thon zu machen u. s. w.« (Weber, Ind. Studien 13, 223 ff.). Worauf es hier ankommt und was kaum Beachtung gefunden hat, das ist die Herstellung eines Topfes in primitivster Form, ohne irgendwelche Hilfsmittel, ohne Drehscheibe, sondern, wie einmal in einem Spruch gesagt ist, »mit Können, mit den beiden Armen, mit Wissen« (TS. Komm. IV, p. 73). Man nimmt Thon, dem man in künstlicher Weise mit Scherben, Haaren Festigkeit giebt, setzt ihn in mehrfachen Ringen oder Kränzen übereinander, so dass ein Gefäss entsteht, lässt rings um seinen Hals einen Wulst oder eine Linie laufen, also eine »Schnurverzierung« und setzt an den Enden weibliche Brüste an. Der Topf wird später gebrannt. Mit andern Worten, das Ritual führt uns hier auf eine Werkstätte prähistorischer Keramik und lässt vor unsern Augen Gefässe entstehen, entfernt ähnlich denen, welche aus den Gräbern und Aschenhügeln der Vorzeit wieder ans Licht gebracht werden.

Noch andere Gefässe von interessanter Form werden im Ritual erwähnt; solche, die mit bockzitzenähnlichen Zeichen versehen sind und lippenförmige; doch ist deren Herstellungsweise nicht beschrieben. Wichtig ist noch die bei Kāt. 26, 1, 15 ff.; Āp. 15, 2. 3 beschriebene Herstellung der Mahāvīratöpfe.

Auch einige andere der bei der Schichtung des Feueraltars gegebenen Vorschriften bieten ein allgemeineres Interesse. Am Schluss des Einleitungsopfers geschieht das Pflügen des für den Altarbau bestimmten Platzes. Dieses Pflügen, welches bei jedem festlichen Neubau einen integrirenden Teil der Einleitungszeremonien bildet (Weber, Ind. Studien 13, 243, A.), scheint allgemeiner Brauch gewesen zu sein; denn er erinnert an die Städtegründungen Italiens, bei denen der Gründer um den für die neue Stadt bestimmten Raum mit einem Pfluge, vor den ein Rinderpaar gespannt war, eine Furche zog. Usener hat in einer Rede (Münchener Allg. Zeitg. 1893, 30. Juni, Wiss. Beil. Nr. 179, Abhandl. der Wiener Philologenversammlung 1893) zur Erklärung auf einen in Kamenka vor einiger Zeit geübten Brauch hingewiesen, wo die Bewohner, als eine Viehseuche ringsum im Bezirk verheerend auftrat, um Mitternacht in feierlicher Prozession mittelst einer von sieben Mädchen gezogenen, von Burschen gelenkten Pflugschar eine Furche um das Dorf zogen, »welche nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag.« In unserm Falle würde an die Fernhaltung der Rakṣas oder anderer böser Einflüsse zu denken sein.

Weit verbreitet ist der Glaube, dass ein Bau nur dann wohl befestigt sei, wenn ein Mensch oder Tier in seine Fundamente eingegraben ist. Die indischen Materialien hat A. Weber (Ind. Streifen I, 56 ff.) beigebracht und dort schon auf die allgemeine Bedeutung der indischen Ceremonien hingewiesen. Fünf Opfertiere wurden vor der Schichtung des Feueraltars in der ersten Nacht des Jahres getötet: Mensch, Ross, Rind, Schaf, Ziege, und zwar der Mensch in einem verhüllten Schuppen. Von allen fünf wurden die Köpfe abgeschnitten; der Rumpf der Ziege opfermässig bereitet, die andern vier Körper in das Wasser geworfen, aus dem man später den Thon für die Backsteine des Altars nimmt; sie verleihen diesem Festigkeit. Die Häupter werden auf die erste Backsteinschicht gesetzt und vermauert, der Menschenkopf in Milch in der Mitte, rechts davon die Häupter von Rind und Ziege, links die von Ross und Schaf. Noch im heutigen Indien hat der Glaube hieran sich erhalten und ebenso im deutschen Glauben, wenigstens in Erinnerungen. Mir scheint, dass mit der Reminiscenz an solche Bauopfer der Aberglaube zusammenhängt, der sich an die Thürschwelle bei uns knüpft. Wenn man in Franken ein neues Haus bezieht, darf man nicht auf die Schwelle treten

(Wuttke § 608); denn das »thut den armen Seelen weh«; »in Island setzt man sich der Gefahr von spukhaften Erscheinungen aus, wenn man auf der Schwelle der Gehöftthür sitzt« (Liebrecht, zur Volkskunde 370; Winternitz 72).

Als ein indisches Beispiel des weitverbreiteten Sympathiezaubers, durch den man Willen, Gesinnung oder das Leben eines andern Wesens, Nebenbuhlers, Feindes u. s. w. beeinflusst, ihn »behext«, mögen die Vorkehrungen erwähnt werden, welche man bei einer Reihe von Beschwörungsopfern zur Vernichtung des Gegners trifft, deren Zweck schon durch ihren Namen wie »Pfeil und Donnerkeil«, »Tod und Ende«, »Messerschneide und Kopfzerspalter« angedeutet wird (Ś. Śr. S. 14, 22, 4 ff. u. s.). Gewisse Sāmans werden gewählt, die Anrufungen der Götter in Hymnen eingelegt, die an »Manyu«, den Zorn, gerichtet sind. Der Opfersitz wird mit Pfeilen, Pfeilspitzen, Wurfspiessen u. s. w. bedeckt. Auch liegend lässt man nicht den Bogen los. Mit Pfeilköchern bedeckt wird der Herd des Āgnīdhrafeuers. Rohre (Pfeile?) vertreten die Opferstreu, Brenn- und Umlegeholz nimmt man vom Bādhaka-, den Opferpfosten für das Tieropfer vom Vibhīdakabaum, die Opferbutter von der Milch kranker Kühe, das Fell zum Somapressen von einer bei einer Leichenverbrennung getöteten Kuh (*anustaraṇī*); den zur Somabereitung dienenden Vasatīvarīwassern wird Wasser, das auf einem Kirchhof zusammengeflossen ist, beigesetzt. Mit gefülltem Köcher, besehntem Bogen, rotgefärbter Kopfbinde und schwertumgürtet verrichtet man die Ceremonien. Gegen wen sich solch ein Zauber richtet, »der vermag nicht zwölf Tage mehr zu leben. Niemand hat Macht über den, der damit einen gegen ihn gerichteten Zauber erwidert«.

Litteratur. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indog. Völker. Amsterdam 1888. — Haas, die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Gṛhyasūtren. I. St. V, 267–412. — Haberlandt, Über das Bauopfer. Mitth d. Anthrop. Ges. in Wien. 1887. Sitzungsberichte 17. S. 42–44. — Hillebrandt, [1]) die Sonnwendfeste in Altindien. Rom. Forsch. V, 299 (auch separat). Erlangen 1889. [2]) Beziehungen des Brahmanismus zur ind. Volksreligion. Mitth. der Schles. Ges. für Volkskunde 1894/95. S. 38 ff. (wesentlich Auszug aus der obigen Einleitung). — Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern. Kulturhistor. Analekten. (Philol. Abhandl. für Schweizer-Sidler 1891, S. 50–70). — Kirste, [1]) Indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden. Analecta Graeciensia. Festschrift zum 42. Philologentage in Wien 1893. [2]) Anzeige von M. Müllers Physical religion WZKM 7, 95. — A. Kuhn, Herabkunft des Feuers und des Göttertranks [1] 1859. [2] 1886. — B. W. Leist, Altarisches jus gentium. Jena 1889. — B. Lindner, das indische Erndteopfer, Festgruss für Böhtlingk. 1888. p. 79 ff. — M. Müller, India, what can it teach us? London, 1883. S. 228 ff. — H. Oldenberg, die Religion des Veda. Berlin 1894, S. 303 ff. Dazu die Recension von v. Bradke, Theol. Litteraturzeit. 20, Nr. 23. — R. Pischel, Zu Petronius, Satirae 62. Philol. Abhandl. M. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin 1888, S. 69 ff. — L. v. Schröder, die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger andrer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogerm. Völker. Berlin 1886. — A. F. Stenzler, Über die Sitte. Rede. Breslau 1863 (Anhang zu den Abhandlungen der DMG. IV, 1); I. Studien 2, 159 betont in einem Brief an den Herausgeber zum erstenmal das altertümliche Gepräge der Sprüche und Segen. — J. S. Speijer, specimen literarium inaugurale de ceremonia apud Indos quae vocatur jātakarma, Lugduni Batavorum 1872. Dazu Webers Rez. Ind. Streifen 3, S. 168. — A. Weber, Vedische Hochzeitssprüche. Ind. Stud. V, 177 ff. — Weber, der Śabalīhoma, ein Waldorakel im Frühlinge, ib. 437 ff. — Winternitz, [1]) das altind. Hochzeitsrituell. Denkschriften der philos.-histor. Klasse der K. Akad. Wien. vol. XL. 1. Abteil. (Dazu Rez. von Kirste, WZKM. VI, 174.). [2]) Der Sarpabali, ein altind. Schlangenkult. Mitth. d. Anthrop. Ges. in Wien. 1888, vol. 18, S. 25 ff. 250 ff. [3]) einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. L. c. vol. 17, S. [37]. [4]) on a comparative study of Indo-European customs with special reference to the marriage customs. Transact. of internat. folklore congress 1891. London 1892, p. 267 ff. Weitere Litteratur ist bei den betreff. Kapiteln verzeichnet.

§ 2. Indoiranische Zeit. — Die Geschichte des indischen Rituals beginnt in der indoiranischen Periode. Schon da hat ein Schatz von Worten eine technische Ausprägung oder wenigstens rituelle Färbung empfangen, der teilweise in die indische und iranische Sonderentwicklung herübergenommen worden ist. Die folgenden sind die wesentlicheren Übereinstimmungen: *atharvan* — āthravan / *āprī* — āfrivacaṅh / *āhuti* — āzūiti / *uktha* — ukhdha / *uttānahasta* — ustānazasta / *sam + kar* — haṅkar caus. / *gāthā* — gātha / *abhigara* — aiwigar / *dasma* — dahma / *namas* — nemaṅh / *nivid* — ni + vid (Verb), caus. / *prabhṛti* — °frabereti / *praśasti* — frasasti / *barhiḥ stṛ* — baresma frastar / *mantra* — māthra / *yajata* — yazata, / *yajña* — yazna, *yajñiya* — yēsnya, *ye yajāmahe* — yazamaidē / *surā* — hura / *soma* — haoma / *śrāvay* — srāvay (frasrāvay) / *savana* — havana / *su* — hu / *stīrṇabarhis* — staretōbaresman / *stu* — stu / *stotar* — staotar / *stoma* — staoman / *havana* — zavana° / *hotar* — zaotar / *hotrā* — zaothra / *hvā* — zbā. Obwohl der Sprachgebrauch bei allen Parallelworten nicht genau derselbe ist, so zeigen doch einige wie atharvan, hotar, mantra, ye yajāmahe deutlich die gemeinsamen Anfänge des indoiranischen Rituals. Hierzu kommt die Übereinstimmung in den Funktionen zwischen *āgnīdhra* und ātarevakṣa und das dem āsnātare des Avesta zufallende Waschen der Haomapflanzen, die auch im Veda, ohne an einen bestimmten Priesternamen gebunden zu sein, wiederkehrt, ferner eine Anzahl von verwandten Bräuchen beim Somakult, wie die Mischung des Soma-Haoma mit Milch, mit Wasser (V. Myth. I, 221. 217). Ausser den Übereinstimmungen finden wir einige Gegensätze, deren Ursprung und Bedeutung kontrovers ist, von Haug zuerst durch die Hypothese erklärt, dass sie aus religiösen Streitigkeiten entstanden seien, welche zu einem Schisma zwischen Indern und Iraniern geführt hätten. Das sind, abgesehen von den mythologischen Gegensätzen, die Worte *kavi*, *uśij*, die im Avesta verhasst sind, während sie im ṚV. als Bezeichnung von alten Dichtern oder Opferpriestern gelten (Geiger, Ostir. Kultur 466). Neben kavi kommt im Av. karapan als Bezeichnung feindlicher Priester vor, die Haug, ohne Anklang zu finden, mit Sanskrit *kḷp*, wovon *kalpa* Ritual stammt, verbunden hatte.

Litt.: Darmesteter, le Zend-Avesta I, 335. — M. Haug, [1]) Essays on the the sacred language, writings and religion of the Parsees. 1. Aufl. Bombay 1862. 2. 3. Aufl. ed. by West, London 1878 ff. [2]) Aitareya Brāhmaṇa, vol. I, Introd. Bombay 1863. — Geiger, ostiran. Kultur. Erlangen 1882, p. 463 ff. — Hillebrandt, Ved. Myth. I, 159. 217. 220 ff. 231. 252. — Oldenberg, Rel. des Veda 385 ff. — Spiegel, die arische Periode u. ihre Zustände. 1887, S. 228. 342 u. s. — Wilhelm, Priester u. Ketzer im alten Iran. ZDMG. 44, 142 ff. — *ṛtvij* = *rathwiz (raspi) Darmesteter, Ormazd 12; Geldner, St. z. Av. 49.

§ 3. Die Zeit des Ṛgveda. — Ein befriedigendes Bild des ältesten Rituals ist noch nicht zu geben. Bezeichnungen des Opfers sind *yajña*, *adhvara*, auch *vidátha*[1], *vṛjána*[1], *diviṣṭi*. Das Opfer heisst X, 52, 4 *pañcayāma*, *trivṛt*, *saptatantu*. Manche Lieder, wie 2, 36, sind an rituellen Worten und Anspielungen auf sakrifikale Vorgänge reich, die der späteren Zeit bekannt sind, aber mehrfach ist ein Wandel in der Terminologie vor sich gegangen, der auf eine lange Geschichte des Rituals weist, vielleicht auf eine ursprüngliche grössere Mannigfaltigkeit der Termini je nach den Familien. Die Häufung der Bezeichnung ritueller Thätigkeiten in manchen Versen erweist die Mannigfaltigkeit der priesterlichen Funktionen. So stehen 2, 12, 14: *sunvat*, *pacat*, *śaṃsat*, *śaśamāna* nebeneinander; 4, 51, 7 *ījāna*, *śaśamāna ukthaiḥ*, *stuvat*, *śaṃsat*; 6, 1, 10: *namobhiḥ*, *samidhā*, *havyaiḥ*, *vedī*, *gīrbhir*, *ukthaiḥ*; der manuelle Teil der Pflichten gilt als anstrengendes Werk; 4, 2, 6 *yas ta idhmaṃ jabharat siṣvidāno mūrdhānaṃ vā tatapate*; 12, 2 *idhmaṃ yas te jabharac chaśramāṇaḥ*. Am deutlichsten äussert sich die Ausbildung des indischen Opfer-

wesens zur Zeit des ṚV. in der Zahl der in der Liedersammlung genannten Priester (*ṛtvij*). Sie enthält nicht nur einzelne Namen, sondern ganze Reihen von Namen, wie aus ṚV. 1, 162, 5 (*hotādhvaryur āvayā agnimindho grāvagrābha uta śaṃstā suvipraḥ*) und 2, 1, 2. 3 (*hotṛ, potṛ, neṣṭṛ, agnidh, praśāstṛ, adhvaryu* [*adhvarīy*] *brahman*) u. a. Versen hervorgeht[2]. Ausser den genannten begegnen wir noch dem *Upavaktṛ, Udagrābha, Purohita*, den *Sāmagā's, Sāmanya's*, und in einer Anspielung 5, 43, 4 den beiden *śamitārau*. Es zeigt sich, dass diese vedischen Benennungen sich von denen der späteren Zeit nicht unerheblich unterscheiden. Dem *agnimindha* in der erstgenannten Stelle entspricht der sonst im ṚV. dreimal erwähnte *agnidh*, der *āgnīdhra* der späteren Zeit; *upavaktṛ* ist ein älterer Name des *praśāstṛ*, des *maitrāvaruṇa* der späteren Zeit. Aus ṚV. 9, 95, 5 *iṣyan vācam upavakteva hotur* geht hervor, dass er als *praiṣavaktṛ* für den *hotṛ* zur vedischen Zeit ebenso wie später der *maitrāvaruṇa* fungirt; die Namen *grāvagrābha* und *udagrābha* finden später keine Verwendung. Die Vorträge der Priester zerfallen in *ṛc, sāman* und *yajus*: *ṛgbhiḥ śaṃsanti, yajurbhir yajanti, sāmabhiḥ stuvanti* Nir. 13, 7 (*pariśiṣṭa* 1) und verteilen sich unter die Hotṛs, Adhvaryus resp. Sāmasänger. Diese Einteilung der Priester in drei Gruppen ist im ṚV. bemerkbar[3] und ergiebt sich, abgesehen von den Namen selbst, aus der Wahl der Termini *śaṃs, uktha* und *gai, gāyatra, pragātha*, jene in Bezug auf die wesentlich in Triṣṭubhform auftretenden Recitationen des Hotṛ gebraucht, diese in Rücksicht auf die durch die Metra Gāyatrī, Pragātha und durch die Tṛcaform charakterisirten Texte der Sāmasänger[4]. Für die dritte Gruppe, die Adhvaryus, sind zwar Spuren alter Formeln (*pratigara*), aber nicht Spuren von ihnen besonders zugewendeter Poesie nachgewiesen[5]. Sie sind vielmehr die Träger aller manuellen Thätigkeit beim Opfer, die *suhasta's* im Gegensatz zu den *suvāc* oder *sujihva* genannten Hotṛs.

Es ist nicht klar, wie die einzelnen neben Hotṛ und Adhvaryu in jenen Aufzählungen stehenden Namen sich auf die Priestergruppen verteilen. Gar nicht sind in 2, 1, 3 die Sāmasänger genannt, obwohl dasselbe Maṇḍala 2, 43 in der (wenn auch interpolirten) Hymne von dem Vogel spricht, der »wie ein Sāmasänger beide Stimmen redet und Gāyatra wie Traiṣṭubha nachahmt«, Sāmasänger also kennt. Da die Adhvaryus in der Mehrzahl genannt werden, die Zahl der Hotṛ's bis auf fünf oder sieben angegeben wird, so müssen wir schliessen, dass jene Liste nicht die Zahl aller dem ṚV. bekannten Priester enthält und, wenn sonst von sieben Hotṛ's gesprochen wird, damit nicht gerade die 2, 1, 2, genannte Siebenzahl von Priestern (unter der sich doch auch der Adhvaryu befindet) gemeint sein kann. Ein solcher Umfang der Opfer setzt, um einen Ausdruck der späteren Mīmāṃsakas zu gebrauchen, schon entwickelte Kenntnis der Viniyoga- und Prayogavidhis voraus.

Die Lieder, welche die Hotṛs sagten, heissen *sūktas*. Sie werden zu *uktha's* vereinigt, wofür später die Bezeichnung *śastra* eintritt. Der Terminus lautet *ukthaṃ śaṃs* (8, 13, 18 auch *dhā*), nie *stu* (Ludwig 6, 189). Auch das Zerlegen der Verse (*vihar* Ait. Br. 6, 24, 5 ff.) scheint bekannt, wie aus der von Ludwig (Ṛgveda 3, p. 222) als spöttisch aufgefassten Stelle 6, 67, 10 hervorgeht. In die *uktha's* werden die *nivid's* eingelegt, auch *mada's*[6] genannt und *puroruc* (Komm. Ait. Br. 2, 39, 6. p. 274). Von den Formeln der uns bekannten, bei Śāṅkh. erhaltenen, z. T. metrischen Nivids kehren einige in den Hymnen wieder, nicht in dem Umfang, dass das von Haug behauptete hohe Alter unsrer Nivids beweisbar wäre, aber doch in erweisbarer Übereinstimmung. Die Indra-Marutnivid 8, 16 *ya īm*[*enaṃ*] *devā anvamadan | aptūrye vṛtratūrye | śambarahatye, gaviṣṭau |* erscheint wie eine Parallele zu der Hymne ṚV. 3, 47, welche bei Āśv. 7, 11, 25 u. s. als Nivid-

dhānīyasūkta gilt: *ye tvāhihatye maghavann avardhan ye śāmbare harivo ye gaviṣṭau / ye tvā nūnam anumadanti.* Einige Ausdrücke aus 8, 17 (*purāṃ darmā, haryoḥ sthātā*) kehren ṚV. 3, 45 wieder; 8, 21 wird Śat. Br. 14, 6, 9, 2 (S. 1076) citirt; 8, 18 ist z. T. gleich Maitr. S. 3, 12, 6; Taitt. S. 7, 5, 18. Auch die *prayājas* und *anuyājas* sind bekannt (10, 51, 8. 9). Von Opferformeln kennt der ṚV. die Aufforderung an den Adhvaryu, die Erlaubnis zur Recitation zu geben (*śaṃsāvādhvaryo*) und den Terminus für dessen Antwort *prati gṛṇīhi* (3, 53, 3), ferner die Formel *astu śrauṣaṭ*, die zum Anfang der Hymne 1, 139 gemacht worden ist, den Vauṣat- (*vaṣaṭkṛta, avaṣaṭkṛta*) und Svāhāruf. Die Bezeichnung *praiṣa* ist in *purupraiṣa* (Ludwig 3, XXIV) enthalten.

Gegenüber der recitirenden Thätigkeit der Hotṛs, der ministrirenden der Adhvaryus besteht die Aufgabe der Sāmasänger schon im ṚV. im Vortrag der Sāmans, Melodien. Von den der späteren Zeit bekannten Sängernamen tritt nur der des *udgātṛ* 2, 43, 2 hervor; auf ihn und den *prastotṛ* wird 8, 81, 5 mit *pra stoṣad upa gāsiṣat* angespielt[7]. Die Śakvarīs, die zum Pensum des Sāmaveda gehören, sind 7, 33, 4 u. s. genannt. Von Melodien werden zwei, die berühmtesten der späteren Zeit, Rathaṃtara und Bṛhat, schon im ṚV. erwähnt[8]. Bestimmte Melodien könnten auch unter dem 1, 62, 2 und 1, 173, 1 genannten *āṅgūṣya sāman* resp. *nabhanya sāman* zu verstehen sein, dessen Bezeichnung als *svarvat* auf einen das Wort *svar* enthaltenden Text wie das Rathaṃtara (vgl. MTBr. 11, 10, 14. 15) hinweist. Vielleicht ist 1, 143, 7 mit den Worten *dhī śukravarṇā* auf das Śukrasāman (Lāṭ. 1, 6, 24; Kāt. 26, 3, 1; ISt. 3, 240[a]) angespielt und *varṇa* nur als ein andrer Name für Sāman anzusehen (vgl. *rathaṃtaravarṇa* Lāṭ. 1, 12, 10; 7, 11, 6; *śākvaravarṇa* Lāṭ. 10, 5, 4; Ārṣ. Br. 24, 160; 66, 9). Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Ṛc und Sāman sind durch ṚV. 10, 90, 9; 135, 4 und wohl auch durch 3, 39, 2[9] schon für den ṚV. gesichert. Von den *jaritāraḥ* wird 3, 12, 5 gesagt, dass sie *nīthāvid* sind; aus 3, 12, 5; 4, 3, 16; 7, 26, 2 ergiebt sich, dass *nītha* ein Terminus ist, der Ait. Br. 2, 38 (S. 7, 9, 1 u. s. w.), neben *ukthāmadāni* auftritt und sich auf eine Thätigkeit der Sāmasänger zu beziehen scheint, auch von Sāyaṇa zweimal als *stotra* erklärt wird. Der allgemeine Name für Gesänge ist *stotra, stoma* (mit *nu*, seltener mit *gai* verbunden, Ludwig 6, 189), *stubh*; die *stomas* stehen neben *uktha* 1, 136, 5; 2, 11, 3; 3, 41, 4 u. s. w.; neben *uktha, brahman* 4, 22, 1; 6, 23, 1 u. s. w. Aber die Mehrzahl dieser Termini ist noch zu untersuchen und gegeneinander abzugrenzen; die individuellen Bedeutungen sind z. T. noch unbekannt, wie 4, 3, 16, wo *nīthāni, niṇyā vacāṅsi, nivacanā kāvyāni* neben *matibhiḥ* und *ukthaiḥ* stehen.

Hotṛ, Udgātṛ, Adhvaryu wird der Brahmane nur von Fall zu Fall. Die dem spätern Ritual geläufige und bei jedem Opfer zu vollziehende Priesterwahl ist wenigstens für den Hotṛ im ṚV. nachweisbar (*hotṛvūrya, vṛ*). Es fehlt nicht an Spuren, dass vedische Sänger umherzogen und gegen Lohn ihre priesterliche Hilfe anboten[10]. Dass es, wie in späterer Zeit den Brahman, Leiter der grossen Opfer gab, ist aus dem ṚV. bisher nicht nachgewiesen, obwohl die Komplizirtheit des Rituals es voraussetzen lässt und vielleicht auch der Ausdruck *yajñanī* darauf hinweist. Der Annahme Geldners, dass das die Pflicht des Purohita oder des Brahman gewesen sei, ist von Oldenberg[11] widersprochen worden; denn im ṚV. scheint der Brahman als Priester noch die Stelle des späteren Brāhmaṇācchaṅsin, dem wesentlich Rezitationen für Indra oblagen, eingenommen zu haben.

Gegenüber diesen gegebenen Falles eintretenden Funktionen steht die schon im ṚV. hervortretende dauernde, freilich nicht genau erkennbar abgegrenzte Würde des Purohita, der auch dort schon der religiöse Berater des Königs gewesen sein wird. Wir wissen aus X, 98, dass ein Purohita zum

Hotr gewählt wurde, und hieraus ist zu folgern, dass er als Priester auch bei Opfern an hervorragender Stelle mitwirken konnte. Die Ansicht Oldenbergs, dass »jener oberste Intendant des königlichen Kultus die Rolle eines dieser Priester vorkommenden Falls wohl übernehmen konnte, dass aber keine dieser Rollen ihm von selbst und mit Notwendigkeit zufiel«[12], scheint dem Sachverhalt am ehesten zu entsprechen.

a) Zweck des Opfers. — Das Opfer wird, soweit sich erkennen lässt, nicht zu Gunsten einer Gemeinde oder grösseren, über die Familie hinausgehenden Gemeinschaft dargebracht[13], sondern im Auftrage und zu Gunsten des einzelnen, der Sieg, Reichtum, Nachkommenschaft, langes Leben u. s. w. für sich oder seinem Gegner Böses wünscht, des *yajamāna* oder *dāśvas*. Anstelle dieser Bezeichnung tritt wiederholt die des *vivasvat*[14], das zu einem Nomen honorificum des Opferers geworden ist, ebenso wie bei der Priesterwahl in späterer Zeit die einzelnen Priester mit himmlischen Vorbildern verglichen werden, der Āditya z. B. der göttliche Udgātṛ, der Candramas der göttliche Brahman ist. Eine Weihe, wie die spätere Zeit sie in der *dīkṣā* kennt, ist dem ṚV. fremd, aber 7, 103, 1 ist deutlich von einem Gelübde die Rede, das die mit den Brahmanen verglichenen Frösche halten. Hieraus folgt eine speciellere Bedeutung des Wortes auch für den ṚV., das wir später als eine gewöhnliche Bezeichnung der Gelübde finden, die bei Beginn kleinerer Opfer übernommen und am Schluss aufgegeben werden (*vratam acāriṣam*)[15].

b) Platz des Opfers. — So wenig wie das Ritual kennt der ṚV. eine bestimmte Kultusstätte oder Tempel. Die *Vedi*[16] ist ein Platz, auf dem die Götter sich niedersetzen, er wird mit Opfergras bestreut, der Somastein, den die Adhvaryus handhaben, dort eingelassen (5, 31, 12). Sie gilt als eine Jungfrau »mit vier Flechten«. Ein andrer, obsoleter Name der Vedi ist *dhiṣaṇā*[17]. Vor der Vedi (1, 170, 4) brennt das Feuer; doch ist sie auch selbst Sitz des Feuers (*agni vedisad*). Von den zwei Vedis der spätern Zeit kennt der ṚV. nur eine, nach Ludwig 3, 364 vermutlich die, welche später den Namen *uttaravedi* führt. Der Platz der Opfer war im Hause des Yajamāna, doch giebt es auch allgemeinere Bezeichnungen wie 6, 11, 5 *amyakṣi sadma sadane pṛthivyāḥ*; 3, 23, 4 *vara ā pṛthivyā iḻāyās pade*; 3, 29, 4; 10, 1, 6 *iḻāyās pade nābhā pṛthivyāḥ*. Das zum Bestreuen verwendete *barhis*, Opfergras, ist dem ṚV. wohlbekannt; es wird *abhijñu* gerupft (*vṛñj, pravṛñj*), frühmorgens (10, 110, 4) im Osten und wird (8, 102, 14) als *tridhātu* (1, 181, 8 *tribarhis*), *avṛtam, asaṃdinam* bezeichnet, in bestimmter Weise gelegt (10, 70, 4), mit Butter gesalbt, ist Sitz der Götter und Stelle der Darbringungen.

c) Das Feuer wird durch Reiben erzeugt (5, 9, 3; 10, 3; 6, 48, 5) nach Weise alter Ahnherren vedischer Geschlechter (*atrivat, manuvat*). Wenn Rakṣas verhindern, dass es aus dem Holze flammt, werden wie später Verse hergesagt und ṚV. 5, 2 ist zu diesem Zweck gedichtet[18]. Die Stätte (*yoni*) wird für ihn bereitet und empfängt ihn wie die Frau den Gatten (4, 3, 2). Der ṚV. kennt schon die drei Feuerstätten für Agni (*triṣu yoniṣu, triṣadhastha* 1, 15, 4; 2, 36, 4; 5, 4, 8. 11, 2 u. s. w.), von Namen allerdings nur den des Gārhapatyafeuers. Am Feuer wird das Feuer entzündet (1, 12, 6); dreimal des Tages gespeist (4, 12, 1); mit »Opfer, Lied und Brennholz« verehrt (6, 5, 5: *yajñena samidhā ukthair arkebhiḥ*). Zur Darbringung der den Göttern geopferten Butter dient die *sruc* (6, 11, 5 *ayāmi srugghṛtavatī*), auch die zwei *darvis* (5, 6, 9). Um die Speise für die Götter wird das Feuer herumgetragen (4, 15, 1. 2. 3), ein Feuerzauber, der sie den Göttern weiht[19]. Als Opfergaben dienen Milch, Butter, Körner, Kuchen. Das Tieropfer zeigt schon ausgeprägte Züge. Als Opfertiere kennt der ṚV. Ziege, Stier, Kuh, Widder, Ross[20]. Dem Pferdeopfer sind die Lieder 1, 162. 163; 4, 38—40; Teile von 3, 53[21] ge-

widmet, von denen die beiden ersten ein ausgebildetes Ritual zeigen. Das Tier wird mit einer goldnen Decke bedeckt, ihm voraus ein Bock geführt und dreimal der Feuerzauber darum gezogen. Brauch und Regel werden betont. »Einer ist der Zerleger des Rosses des Tvaṣṭṛ, zwei halten es: so ist der Brauch.« »Nach dem Brauch« werden die Glieder zerlegt, *iṣṭa, vīta, abhigūrta, vaṣaṭkṛta* muss das Tier sein. Es werden erwähnt solche, die den Pfosten behauen, herbeischleppen und dafür den Aufsatz (*caṣāla*) zimmern (v. 6), solche, die nachsehen, ob das Ross »gar« ist und sagen »es riecht wohl, nimm weg« (v. 12). Ganz ähnlich fragt man später beim Tieropfer dreimal *śṛtam haviḥ śamitar* und dieser erwidert *śṛtam*. Unter denen »die um Fleisch betteln« (v. 12) sind die Priester zu verstehen, an die in späterer Zeit Stücke des Opfertieres in vorgeschriebener Weise verteilt werden (Ait. Br. 7, 1; Āśv. Ś.-S. 12, 9). Zu v. 16 *vāsa upastṛṇanty adhīvāsaṃ yā hiraṇyāny asmai* ist Kāt. 20, 6, 11 u. Komm. zu vergleichen, der *vāsasa āstaraṇaṃ, tasyopari adhīvāsasya tasyopari hiraṇyaṃ nidheyam* vorschreibt[22]. Auch Spuren des Menschenopfers sind nicht ausgeschlossen. Ausser dem Verse X, 18, 8 (s. *puruṣamedha*) scheint mir das von dem mystischen Opfer der Götter handelnde *puruṣasūkta* darauf zu weisen (10, 90, 6ᵃ. 15ᵈ).

Das wichtigste ist das Somaopfer. Die Pressung des Saftes, seine Läuterung, die Mischung mit Wasser, Milch steht in vielfacher Übereinstimmung mit der späteren Zeit. Während aber hier nur Steine zur Kelterung verwendet werden, zeigt der ṚV. noch Spuren der Mörserbereitung, deren Alter die Übereinstimmung mit dem Parsiritual bezeugt. Veränderungen im Sprachgebrauch treten auch hier hervor. In *graha*-Gefässen wird der Trank den Göttern geopfert; neben *graha* hat der ṚV. das später ganz ausser Gebrauch gekommene *camū*. Die vedische Zeit kennt wie die spätere drei Pressungen *savanas*, auch *sāva* (*prātaḥsāva*) genannt oder, nach Bloomfield[23] *prapitva* (Morgenpressung) und *abhipitva* (Abendpressung), wiederum mit einem später veralteten Terminus. Wie später verteilen sich schon im ṚV., wie sich aus einem sicheren Beispiel ersehen lässt, die Metra so, dass Gāyatrī der Morgen-, Triṣṭubh der Mittag- und Jagatī der Abendpressung angehört[24]. In den Göttern, welchen die Pressungen zukommen, zeigen sich mehrfach Übereinstimmungen. Bei dem Abendsavana sind die drei Ṛbhus im ṚV. ebenso wie später beteiligt; die Mittagpressung gebührt Indra resp. Indra Marutvat, während die Morgenpressung im ṚV. noch weniger kompliziert zu sein scheint. Einen festen Bestandteil dieser Savanas bildet die aus *puroḍāś, dhānās* u. s. w. bestehende Zukost (3, 52) und die Agni sviṣṭakṛt gehörenden *savanīyapuroḍāś*. Die mannigfachen Opfer der späteren Zeit sind für den ṚV. noch nicht nachgewiesen, doch treten einzelne Namen wie *kuṇḍapāyya, trikadruka, śunahotra* (?), *atirātra* (auch *tiroahnya* nach Bergaigne)[25] hervor, selbst von den Bestandteilen des späteren, aus sehr verschiedenen Elementen zusammengestellten Agniṣṭoma ist die Pravargyaceremonie, die Abkochung von Milch in einem irdenen Topfe, als alt von Garbe nachgewiesen[26]; alt ist auch der Dadhigharma.

Ausser Soma sind Honig und Surā, ein Gerstentrank, im ṚV. als selbständige Opfertränke wahrnehmbar. Die Verwendung des ersteren tritt im späteren Ritual fast ganz zurück (sie beschränkt sich auf einen Madhugraha beim Vājapeya) und ist auch im ṚV. nur selten[27]; die Surā, bei der Sautrāmaṇī und dem Vājapeya gebräuchlich, erscheint im ṚV. in Verbindung namentlich mit den Aśvins und besonders in dem Indra sutrāman gewidmeten und bei der Sautrāmaṇī gebrauchten Liede 10, 131[28], in dem die Grundzüge dieses Opfers als dem ṚV. bekannt nachzuweisen sind[29].

d) Wie weit der Ṛgveda sonst feste Opferordnungen kannte, bedarf noch der Feststellung. Dass sie vorhanden gewesen sind, ergiebt sich aus

einer Anzahl von Liedern, die die Reihenfolge der Götter bis ins einzelne ausgebildet haben (I, 2. 3. 23 u. s. w. Vāyu, Indra-Vāyu, Mitrāvaruṇa u. s. w.) und als Pra-ugaśastras dienen[30], ferner aus den Āprīliedern, die aus *prayājas* der verschiedenen Familien für das Tieropfer bestehen[31] und »eine der wichtigsten Spuren sind, die die ursprüngliche Verschiedenheit der Rituale in der endgiltigen Liturgie hinterlassen hat« (Bergaigne). Von grosser Bedeutung für alle in Betracht kommenden Fragen sind die leider unvollendet gebliebenen Arbeiten des französischen Gelehrten, welche Blicke in die Geschichte der vedischen Liturgie bieten[32]. Danach haben wir es nicht mit einem primitiven, einheitlichen Ritual, sondern mit verschiedenen Ritualen zu thun: »il paraît évident que des rituels d'abord distincts, quoique analogues, et propres, non pas aux écoles relativement tardives des Brāhmaṇas et des Sūtras, mais aux familles primitives, ont été rapprochés et fusionnés à une époque impossible à déterminer, quoique nécessairement antérieure aux plus anciens Brāhmaṇas.« Eine Anzahl von Hymnen seien nur Sammlungen von Formeln, die in verschiedenen Momenten ein und derselben oder in aufeinanderfolgenden Ceremonien hergesagt werden. Dahin gehören ausser den erwähnten Āprīliedern Hymnen wie 1, 93, eine Sammlung von Yājyās und Anuvākyās für den Agni-Soma beim Jyotiṣṭoma geopferten Bock (p. 26); 3, 28. 52 enthalten Anuvākyās für die bei den drei Pressungen dargebrachten Kuchen (p. 20), 10, 179 für den Dadhigharma[33]. Ferner bilde die Yūpahymne 3, 8, deren Verse einzeln bei Salbung u. s. w. des Opferpfostens verwendet werden, einen alten Bestandteil der vedischen Liturgie; 5, 28, vielleicht auch 3, 27 sind alte Sammlungen von Sāmidhenīversen. Ausser diesen sich aus einzeln gebrauchten Versen zusammensetzenden Hymnen fänden sich Sammlungen von Pratipad-anucaras, von Stotriya-anurūpas. 5, 82, 1—3 (eine Triṣṭubh und zwei Gāyatrīs) bildet die Pratipad, 4—6 den Anucara des Vaiśvadevaśastra, und der Anuṣṭubhbeginn zum Pratipad zeige, dass schon das alte Ritual den Brauch der späteren Zeit kennt, wesentliche Partien mit einer Anuṣṭubh zu beginnen. Ferner sucht B. das Vorhandensein ganzer Śastras zu erweisen, die schon zur Zeit des ṚV. für den Zweck, dem sie später dienten, bestimmt waren; wie z. B. 8, 6. 81. 82 für den Atirātra. Andere Hymnen wie 1, 92 sind Vereinigungen kleiner Lieder für die Recitationen beim Prātaranuvāka, sog. Auṣasa- und Āśvinakratus, die für diesen Zweck schon zur Zeit ihrer Einordnung in die Saṃhitā bestimmt waren. Auf die rituelle Folge der Verse 7, 59, 9—11 weist Weber, I. St. 10, 145 hin.

Die Schlussverse der Litaneien, die *paridhānīyās*, dürften ebenfalls auf die ältesten Zeiten der ved. Liturgie zurückgehen, ebenso der regelmässige Triṣṭubhausgang der Jagatīrecitationen des späteren Rituals[34]. Wichtig sind die Bemerkungen B.'s über die Verteilung der Metra. Danach hätte das Ritual des Jyotiṣṭoma die alte Liturgie der Vaiśvāmitras zum Vorbild und bei der Morgenpressung zum grossen Teil seine Texte deren Sammlung entliehen. Im starken Gegensatz hierzu stehe das Ritual der Kaṇvas, bei denen Triṣṭubh und Jagatī fast gar nicht im Gebrauch sind und auch für die Recitationen des Hotṛ bei allen Pressungen Gāyatrī- oder Pragāthaverse verwendet werden. Diese Eigentümlichkeit der Kaṇvas und Vāmadevas scheine in der spätern Liturgie beim Atirātra eine feste Stelle gefunden zu haben und ebenso scheinen gewisse Eigentümlichkeiten anderer Familien dazu gedient zu haben, bestimmte Tage einzelner Sattras zu charakterisiren. Zuletzt sind zu erwähnen die *Brahmodyas*, dichterische Wettkämpfe am Schluss grosser Opfer, von denen verschiedene Hymnen, wie 1, 164, zeugen[35].

f) Die *dakṣiṇās*, welche zum Opfer gehören wie das Amṛta zu den Devas, wie die Flüsse zum Meere (Pār. 1, 16, 6) haben schon im ṚV. dieselbe Bedeutung wie in der späteren Zeit[36]. Der Mann, welcher Dakṣiṇās

spendet (*prayatadakṣiṇa*), wird gepriesen, und dem begeisterten Hymnus (10, 107), der verheisst, dass die Spender von *dakṣiṇāḥ* »hoch am Himmel stehen, die Geber von Rossen mit der Sonne sich vereinen und die Geber von Gold Unsterblichkeit erlangen werden« entsprechen die vielen, den Hymnen angehängten Dānastutis, die die Freigebigkeit der Maghavans, wie Bṛbu's, des Besiegers der Paṇis[37], preisen, ihren Geiz freilich auch verhöhnen[38]. Mit *iṣṭa* »dem Geopferten« bildet *pūrta* »das Geschenkte«[39] ein Dvandva schon im ṚV.

Das Ritual der Gṛhyasūtren findet im ṚV. weniger Anlass, hervorzutreten; abgesehen von den umfangreichen Hochzeits- und Bestattungsliedern (und der 10, 151 als Göttin angerufenen *śraddhā*). Der 10, 16, 10 genannte *pitṛyajña* ist nicht das Manenopfer der Sūtras, sondern die Bestattungsfeier, der *pitṛmedha*[40]. Aber doch sehen wir auch ausserhalb dieser Lieder Spuren der in die Ṛksaṃhitā hineinreichenden Gṛhyabräuche. Das *agāvīya*-Lied 6, 28 z. B. findet nach einigen (Āśv. GS. 2, 10, 7) seine Verwendung bei der Rückkehr der Rinder von der Weide (s. u.), nach Ludwig, ṚV. 5, 112 beim Eintreiben in ein neues Gehöft, und 10, 169, 1. 2 bei deren Austrieb. Beim Pflügen des Feldes (Āśv. 2, 10, 3. 4) wird ṚV. 4, 57, deren Verse an den »Herrn des Feldes« und an Sunāsīrau, Sītā gerichtet sind, verwendet (siehe unten s. v. »Stallbräuche« und »Landwirtschaftliches«). Auch der Aberglaube hat, wie unten näher ausgeführt werden wird, im Ṛgveda sein Feld. Sūrya z. B. soll die Gelbsucht vertreiben (1, 50); Vögel verkünden Unheil (2, 42. 43); 5, 78, 7—9 ist ein Zauberspruch gegen Fehlgeburt, den Kāt. 25, 10, 5 in einem besonderen Fall anwenden lässt.

[1] Foy, KZ. 34, 227 (dort w. Litt.) resp. 247. — [2] Haug, Ait. Brāhm. I, preface; Weber, ISt. 10, 141 ff.; Muir, OST. 1, [2]. II[2]; Ludwig, der Ṛgveda 3, 220 ff. u. vol. 6, 165 ff. (Materialsammlung); Hillebrandt, Ved. Myth. 1, passim (siehe Index); Oldenberg, Rel. des Veda 383 ff.; Hardy, die ved.-brahm. Periode. — [3] Hardy, ved.-brahm. Periode S. 142, der aus RV. 10, 71, 11 vier Gruppen folgert. — [4] Oldenberg, ZDMG. 38, 439 ff. Ṛgvedasaṃhitā u. Sāmavedārcika; Bergaigne, rech. sur l'hist. de la lit. véd. JAs. 1889, 14 ff. — [5] Oldenberg, ZDMG. 42, 240 ff. Zur Geschichte u. Chronol. des Rituals. — [6] Hillebrandt, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der ig. Sprachen 9, 192 ff. — [7] Ludwig, der Ṛgveda 3, 227; Oldenberg, Rel. des Veda 393[3]. — [8] Hillebrandt, Sonnwendfeste. — [9] Sonnwendfeste S. 17 (307); dagegen Pischel, Ved. St. 2, 120[1]. — [10] Oldenberg, Hymnen des RV. I, 154; Hillebrandt, VMyth. I, 146. — [11] Ved. Stud. 2, 144; Oldenberg, Rel. des Veda 396. Pischel ist Geldner, GGA. 1894, S. 420; 1895, 1. S. 450 beigetreten. — [12] Rel. d. V. 379. — [13] Oldenberg, l. c. 370 ff.; Hardy, ved. br. Periode 136 ff. u. 167 ff. — [14] Ved. Myth. 1, 480. — [15] Hillebrandt, Neu- u. Vollmondsopfer 174[2]. — [16] Ludwig, Ṛgveda 3, 364. — [17] V. Myth. I, 176, dagegen aber Ludwig, über die neuesten Arbeiten S. 85 ff. — [18] Hillebrandt, ZDMG. 33, 248 ff. — [19] Hillebrandt, ZDMG. 37, 521 ff. — [20] RV. 10, 91, 14; Hardy, die ved.-brahm. Periode 149; Zimmer, Altind. Leb. 72. — [21] Hillebrandt, Vedainterpretation S. 17. 18; im Festgruss für Böhtlingk 40 ff. — [22] Anderes bei Ludwig III, 389. — [23] Contributions V, 31 ff. — [24] Bergaigne, Journal As. 1889, p. 20. 21. — [25] Journal As. 1889, 21. — [26] ZDMG. 34, 319 ff. — [27] V. Myth. I, 239 ff. — [28] V. Myth. I, 247 ff.; Bloomfield, contrib. III; Oldenberg, Indra u. Namuci GGN. 1893, 342 ff. — [29] Oldenberg, l. c. — [30] Bergaigne, Journ. As. 1889, p. 123 ff.; Hillebrandt, Ved. Myth. I, 259. — [31] Schwab, Thieropfer S. 90 Anm.; Bergaigne, Journ. As. 1889, p. 17; Oldenberg, ZDMG. 42, 244. — [32] Recherches sur l'histoire de la liturgie védique a) extrait des comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 8 juin 1888. b) Journal As. huit. série tome XIII, Paris 1889, 1—32. 121—197 (nach Bergaignes Tode herausgegeben). — [33] Ebenso Oldenberg, ZDMG. 42, 243. 244. — [34] Ausser Bergaigne l. c. Hillebrandt, GGA. 1889, S. 421. — [35] Zimmer, Altind. Leben 345 ff.; Weber, ISt. 10, 118. Haug, SBAW. 1875, 2, 457 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 475. — [36] Ludwig, Ṛgveda 3, 268 ff.; V, 312; Oldenberg, ZDMG. 39, 83 ff. Weber, ISt. 10, 52 ff. — [37] Hillebrandt, GGA. 1894, 649. — [38] Pischel, Ved. Stud. I, 2. 5. — [39] Windisch, Festgruss f. Böhtlingk S. 114 ff. — [40] Caland, Ahnenkult 152.

§ 4. Bemerkungen über das brahm. Opfer in der buddh. Litteratur. — Ein andrer Weg, der für die Geschichte des Opfers nicht ohne Wert zu sein scheint, ist die bisher noch nicht in Angriff genommene Sammlung aller auf den Brahmanismus und seine Opfer bezüglichen Anspielungen in der buddhistischen Litteratur. Einige Einzelheiten mögen hier angedeutet sein. Divyāvadāna p. 612 wird fast ganz in Übereinstimmung mit der Herstellung des Agnisthaṇḍila (s. u.) von der Mutter der Prakṛti, *madhye gṛhāṅganasya gomayenālepanaṃ kṛtvā vedim ālipya darbhān saṃstīryāgniṃ prajvālya* gesagt. Die Unterscheidung der Opfer in Yajatis und Juhotis, wie sie Kāt. 1, 2, 5. 6 u. s. erwähnt sind (Spenden, die von Yājyās und Puronuvākyās begleitet mit dem Vauṣaṭruf, und andrerseits solche, die nur mit dem Svāhāruf dargebracht werden), sind auch den buddh. Texten bekannt. Mahāvagga 1, 22, 4: *tasmā na yiṭṭhe na hute arañjiṃ.* Dīghanik. 2, 23 (Sumaṅgalavilāsinī 1, p. 165, wo Buddhaghoṣa *yiṭṭham* als *mahāyāgo*, *hutam* als *pahenakasakkāro adhippeto* erklärt). Die einzelnen Bestandteile und Arten der kleineren Homas finden wir Dīghanikāya 1, 1, 21 mit einer Terminologie, die teilweise von der des uns bekannten Rituals abweicht, aufgezählt: *aggihoma, dabbihoma, thusahoma, kaṇahoma, taṇḍulahoma, sappihoma, telahoma, mukhahoma, lohitahoma* (vgl. Sumaṅgalavil. I, p. 93); 5. 18 a. f.: *sappitelanavanītadadhimadhuphāṇitena c'eva so yañño niṭṭhānam agamāsi.* Die Jaṭilas werfen ihre Vorbereitungen zum *aggihutta* auf Buddhas Rede hin ins Wasser (Mahāv. 1, 20, 19); ebendort 6, 35, 8 wird das *agnihotra* in einer Gāthā das vornehmste der Opfer genannt, wie die Sāvitthī das vornehmste Metrum; *saddha, thālipāka, yañña, pāhuṇa* sind Dīghanikāya 3, 1, 26 erwähnt; die *araṇis* und andere Utensilien Milindapañha p. 53 (Oldenberg, SBE. 20, 292), allerdings ausserhalb eines sakralen Zusammenhanges. Die grossen Opfer (*mahāyañña's*) nennt Itivuttaka p. 21 (III, 7: *assamedha, purisamedha, sammāpāsa, vājapeyya, niraggaḷa*); Mahāvastu II, 237 (405) *aśvamedhaṃ puruṣamedhaṃ somaprāsaṃ nirargaḍaṃ padumaṃ puṇḍarīkaṃ ca.* Eine Aufzählung der brahmanischen Opfertiere und andrer Utensilien finden wir in Dīghanik. 5, 18 in einem negativen Zusammenhang *tasmiṃ kho brāhmaṇa yaññe n'eva gāvo haññiṃsu na ajeḷakā haññiṃsu na kukkuṭasūkarā h., na vividhā pāṇā saṃghātaṃ āpajjiṃsu na rukkhā chijjiṃsu yūpatthāya na dabbhā lāyiṃsu barihisatthāya.* Eine Opferformel ist Tevijjasutta (Digh. 13, 25) angeführt: *Indam avhayāma, Somam avhayāma, Varuṇam a., Isānam a., Pajāpatim a., Brahmam a.*, [*Mahiddhim a. Yamam a.*]; einige rituelle Termini, wie *anugāyanti, anubhāsanti, anuvācenti* stehen ebendort 13, 13, *āyācanti, thomayanti pañjalikā* 13, 17. Eine Beschreibung der Eigenschaften des Purohita giebt Kūṭadanta Sutta (Dīghanikāya V, 17, p. 140). Die genaue Sammlung dieses Materials und seine Vergleichung mit unsern Sūtren ist eine Aufgabe der Zukunft.

§ 5. Das Ritual der Sūtren. Handlung und Spruch. — Zwischen dem Ritual, dessen Spuren wir im ṚV. finden, und dem der Brāhmaṇa- und Sūtralitteratur liegt eine nicht unbedeutende Kluft. Es ist sicher, dass der ṚV. später zu vielen Ceremonien erst in Beziehung gesetzt worden ist, die aus ihm die sie begleitenden Verse entlehnten. Die Frage aber, ob wir es hier mit einer brahmanischen Entwicklung und Erfindung von neuen Ceremonien zu thun haben oder mit der späten Inbezugsetzung alter Praktiken zum ṚV. wird nur von Fall zu Fall zu entscheiden sein. Opferhandlung und Spruch gehören eng zusammen; Ait. Br. 2, 2, 33 verlangt, dass der Mantra die Handlung bezeichnet, und die Paribhāṣās[1] geben über Zeit und Verhältnis beider mannigfache Vorschriften, ohne die uns interessirenden Schwierigkeiten zu berühren. Diese Vorschriften mögen aus langer Erfahrung und Erwägung vonseiten der Sūtraverfasser und ihrer Schüler entstanden sein; denn die ihnen

aus der Natur vedischer Texte erwachsenden Zweifel und Schwierigkeiten in Bezug auf Reihenfolge der Handlungen, sowie deren Verhältnis zu den Mantra waren nicht gering[1]. Nach ihren Beziehungen zur Handlung können wir die Mantras von unserem Standpunkt aus in drei Gruppen teilen: 1) die keiner Erörterung bedürfende, dass Spruch und Handlung sich decken; 2) dass die Stellung der Verse im Ritual ursprünglicher ist als die in der Saṃhitā und 3) dass Verse aus der Saṃhitā entlehnt, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und zur Begleitung einer Kultushandlung verwendet worden sind, für die sie ursprünglich nicht beabsichtigt waren. Für die zweite Gruppe sind einige Beispiele von mir gesammelt worden[3], für die dritte, die zahlreicher ist als die vorige, bieten sich viele Beispiele, in denen sich zeigt, dass der Vers wegen eines ganz äusserlichen Anklanges gewählt worden ist und an sich an der Stelle durchaus nicht passt[4]. Bhândârkar erwähnt als Grund mit Recht den ständigen »process of manufacture« des Rituals. Aber nicht allein die Fabrikation neuer Riten, sondern auch die Aufnahme volkstümlicher, schon vorhandener Riten in den Brahmanismus wird die Ursache gewesen sein, Verse aus der Saṃhitā zu entlehnen, um jene zu brahmanisiren und zu legalisiren. Vielleicht verdrängten diese vedischen Sprüche bisweilen andre, unbrahmanische Formeln[5], etwa so wie bei uns am Lätaresonntag anstelle älterer Lieder christliche einzutreten beginnen. Manche der indischen Gebräuche sind, wie längst nachgewiesen, älter als der Brahmanismus, folglich auch älter als die sie begleitenden Sprüche. Wenn sie früher oder später im Ritual aufgingen, wird die künstliche Anpassung vieler Sprüche vor sich gegangen sein.

Die Sprüche sind, auch wo sie ihre rechte Stellung innehaben, Veränderungen ausgesetzt gewesen. Die einfachste ist der *ûha*, die Veränderung nach Numerus und Geschlecht, die für die Ṛkverse allerdings verboten ist[6], oder die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, je nach dem Zweck, so z. B. je nachdem der einzuführende Schüler ein Brāhmaṇa, Kṣatriya oder Vaiśya ist[7]. Öfter aber zeigt sich, und zwar besonders in den Gṛhyas, Veränderung oder Entstellung des Wortlautes[8], die weniger auf die Handschriften als auf die Unwissenheit der Yājñikas zurückgeht. Darum ist mit Bezug auf Āpastamba selbst der Gedanke ausgesprochen und begründet worden, dass er von ihm gegebene Sprüche selbst nicht mehr verstanden habe[9]. Jedenfalls aber werden die Entstellungen des Vedatextes in diesen Gṛhyas für die Geschichte des Veda in Indien nicht ohne Bedeutung sein. Wie weit die Geschichte der vedischen Ritualsprüche die der Schulen ist[10], bleibt noch näher zu erörtern. Citirt werden die Verse, wenn sie der eigenen Śākhā des Sūtrakāra entlehnt sind, nur mit den Anfangsworten, und Āśv.[11] hat das Citiren so systematisirt, dass ein ganz angeführter Pāda den ganzen Vers, ein unvollständiger die Hymne, ein überzähliger drei Verse bedeutet. Andere kennen solche Grundsätze nur in geringem Umfange, wie Āpastamba[12] oder Śāṅkhāyana[13], dessen Inkonsequenz in dem von mir mit Hilfe des Kommentars aufgestellten Versverzeichnis zu erkennen ist.

[1] ZDMG. 9, S. XLIX, Āp. Sūtra 30 ff. (SBE. 30, 323 ff.); Hir. 1, 2; Kât. 1, 3, 1 ff.; Vait. 1, 3, 4; Ś. Śr. 1, 2, 22 ff. — [2] Thibaut, Arthasaṃgraha p. IV ff. — [3] Bezz. Beitr. 8, 195 ff.: Spuren einer älteren Ṛgvedarecension; ZDMG. 40, 708 ff., GGA. 1889, 418 ff. Dazu Bloomfield, Kauśika XLI ff. Dagegen Oldenberg, die Hymnen des Ṛgveda I, 518 ff. — [4] Speijer, Jātakarma 69 ff. 76 ff.; Winternitz, Hochzeitsrituell 12; Bhandarkar, Report Bombay 1887, S. 37. Nur dem Titel nach bekannt ist mir E. W. Fay, the treatment of Vedic Mantras in the Gṛhya Sūtras, Hopkins Univ.-Circ. IX, 81, S. 74 (Or. Bibl. 4, Nr. 2245). — [5] Hillebrandt, Sonnwendfeste, Rom. Forsch. 5, 329 ff. — [6] Śāṅkh. Śr. 1, 17, 19; 6, 1, 3 ff. — [7] Hir. Gṛ. 1, 4, 7 ff. — [8] Stenzler, Vorwort zur Übers. des Āśv. und des Pār. Speyer, Bijdr. IV, 3, 164. 187. — [9] Winternitz, l. c. 10 ff. — [10] Knauer, Gobh. 2, 24; Caland, Ahnenkult VIII. — [11] M. Müller, ZDMG. 9; SBE. 30, 328. — [12] M. Müller, l. c. — [13] Śr. Sūtra 6, 1, 25. 26 (40. 41).

§ 6. Śrauta- und Gṛhyasūtren. — Die Überlieferung des vedischen Rituals ist in den Śrauta- und Gṛhyasūtren niedergelegt. Wir kennen nicht ihre Verfasser oder Compilatoren, die auf Grund der Tradition ihre Regeln zusammengestellt haben. Die damit verknüpften Namen wie Āśvalāyana, Śāṅkhāyana u. a. sind Schul- oder Familiennamen, nur einige wie Gobhila, Pāraskara machen den Eindruck wirklicher Eigennamen. Die *Śrauta's* leiten von der Śruti, der Offenbarung (Mantra und Brāhmaṇa) ihr Ansehen her; sie lehren die grösseren Opfer, zu deren Vollzug drei oder mehr Feuer nötig sind, und heissen darum auch *vaitānika's*: (*vitāno 'gnīnāṃ vistāraḥ, tatra bhavāni vaitānikāni bahvagnisādhyāni karmāṇi*)[1]. Sie unterscheiden sich nach den drei Priestergruppen, den Hotṛ's, Adhvaryu's und Udgātṛ's, deren jede ihre besonderen »Leitfäden« hat, und demgemäss nach den Veden, welchen diese Priestergruppen zugeteilt werden. Keines von ihnen bietet an sich ein einheitliches Bild der Opfer, weil jede Priestergruppe der Mitwirkung der andern bedarf, und jedes Śrautasūtra demnach der Vervollständigung aus den andern. Es ist notwendig diese ausgeschriebenen Rollen zu einem Drama zu gestalten[2], wenn man eine Vorstellung von dem Verlauf einer Opferhandlung gewinnen will[3]. In der Darstellung des Materials ist das von den Grammatikern befolgte Princip, gewisse allgemein giltige Vorschriften als Paribhāṣā's dem Ganzen oder einzelnen Abschnitten vorauszuschicken, ebenfalls, aber in verschiedenem Grade und mit ungleicher Präzision, beobachtet worden[4], von den Śrauta's mehr als von den Gṛhya's, deren Handhabung weniger unterrichtete und geschickte Männer voraussetzte als die der Śrauta's, zu deren Festsetzung geschulte Mīmāṃsaka's gehörten. Diese Paribhāṣā's sind in jedem einzelnen Fall in Wirklichkeit umzusetzen[5]. Im Gegensatz zu den auf der Śruti beruhenden Śrauta's bilden die *Gṛhyasūtra's* zusammen mit den Sāmayācārikas die sog. Smārtasūtra's, weil sie auf der Smṛti (Tradition) beruhen[6]. Das Wort *gṛhya* bezieht sich auf die häuslichen oder am häuslichen Feuer zu vollziehenden Opferhandlungen des täglichen Lebens, die dem Hausvater oder dem von ihm zugezogenen Brahmanen, auch der Gattin, bisweilen einem Unvermählten obliegen. Neben der Bezeichnung *gṛhyakarmāṇi* ist durch Gobhila und Khādira *gṛhyākarmāṇi* bezeugt[7]. Einige Texte wählen den umstrittenen[8] Ausdruck *pākayajña* oder *gṛhyasthālīpākānāṃ karma*, der »Topfopfer« bedeutet und zu einer Benennung aller gṛhyakarma's erst geworden ist. Da hierbei im Wesentlichen der Gṛhapati und seine Frau Träger der Ceremonien sind, so liegt der Unterschied zwischen den Gṛhya's, abgesehen von Anordnung und Darstellung des Stoffes und der Hinzufügung oder Weglassung einzelner Ceremonien principiell nur in der Verschiedenheit der Mantra's, die, soweit sie mit Anfangsworten citirt sind, dem Veda entlehnt sind, dem der Opferer angehört. Jedes Gṛhya setzt die Kenntnis des zu derselben Schule gehörenden Śrauta voraus. Es schliesst unmittelbar daran an und nimmt auch darauf Bezug[9]. Āśv. GS beginnt mit den Worten *uktāni vaitānikāni gṛhyāṇi vakṣyāmaḥ*, welche bezwecken, die in den Śrautas gegebenen Paribhāṣāḥ fortbestehen und auch für das Gṛhya gelten zu lassen. Pāraskara verweist 1, 18, 1 mit *pūrvavat* auf Kāt. 4, 12, 21 ff.; 1, 1, 4 vielleicht auf Kāt. 2, 3, 33; Āpastamba GS citirt 1, 19; 2, 5 mit *darśapūrṇamāsavat* die Āp. Śr. S. 1, 11, 6; 2, 12, 7 ff. beschriebenen Gebräuche. ŚGS. sagt 1, 1, 13 *yajñopavītityādi ca saṃbhavat sarvam kalpaikatvāt*, dass »wegen der Einheitlichkeit des Rituals« die Regeln Śr. S. 1, 1, 6 u. s. w. soweit möglich weiter gelten. Mit *yathoktaṃ paryukṣaṇam* verweist er 1, 3, 17 auf Śr. S. 2, 6, 9—11; mit *ānaḍukam ity uktam* 1, 16, 1; 3, 1, 2 auf Śr. S. 4, 16, 2; Āśv. GS 2, 5, 3 auf Āśv. Ś. S. 2, 6 ff. u. s. w.; Baudh. GS mit *tat purastād vyākhyātam* wahrscheinlich auf sein Śrauta[10]. Obwohl also hieraus die Zu-

sammengehörigkeit von Śrauta und Gṛhya hervorgeht, bilden sie doch zusammen kein einheitliches Werk, das beanspruchen könnte mit dem Massstab der indischen Grammatiker beurteilt zu werden und auf gleicher Stufe der Ausbildung zu stehen. Das zeigen u. a. die wörtlichen Wiederholungen mancher Lehrsätze in Śrauta und Gṛhya; z. B. ist Pār. 2, 1, 10 = Kāt. 5, 2, 15; 3, 12, 4. 5 = Kāt. 1, 1, 16. 15; 2, 15, 5 = Kāt. 18, 4, 23 a. E.; 2, 15, 9 = Kāt. 18, 4, 25; Mān. GS 2, 2 = Mān. Śr. S. 1, 1, 2[11]. Wir finden auch innerhalb desselben Sūtra Wiederholungen, Einschaltungen, Widersprüche, die verschiedene Überarbeitungen erkennen lassen, Beeinflussungen von Seiten der eigenen Anhänger oder Entlehnungen aus andern Schulen[12], so dass wir Text und Vārttika's oder ursprüngliche Überlieferung der Schule und Zusätze (manchmal vom Sūtrakāra schon verwebt) unterscheiden müssen, wie ich es für Śāṅkh. Śr. S.[13] versucht habe. In den Gṛhyasūtra's ist Gobhila 3, 10, 3 eine Aufhebung oder Milderung von 3, 1, 1, wo *rātri* deutlich als Gottheit der Aṣṭakā bezeichnet ist; 1, 5, 4 ff. und 1, 5, 8 sind Bearbeitungen desselben Themas (über den rechten Neu- und Vollmondstag)[14]. Śāṅkh. behandelt zweimal, 4, 3 und 5, 9 das *sapiṇḍīkaraṇa;* Pār. 3, 3, 3 schreibt vor die drei Aṣṭakā's mit *apūpa*, *māṃsa*, *śāka* zu begehen. Wenn nun 3, 3, 8 für die mittlere anstatt des schon gesagten *gavā* steht, so liegt hierin eine Verengerung der ersten Vorschrift. Nach 3, 3, 10 sollen bei der Anvaṣṭakyafeier aller Aṣṭakās linkes Seitenstück und Oberschenkel (also Überbleibsel eines Aṣṭakā-Opfertieres, Gobh. 4, 1, 5) dargebracht werden; das erinnert an die Ansicht Kautsa's bei Gobhila, dass alle Aṣṭakās mit Fleisch dargebracht werden sollen, steht aber im Widerspruch zu 3, 3, 3. P. 3, 10, 38. 39 scheint ein nachträglicher, vielleicht auf die Gesetzbücher zurückzuführender Einschub zu 3, 10, 29. 30 zu sein[15]. Dass Āśv. 4, 7 aus späterer Zeit als 2, 5 stamme, ist von Caland[16] dargetan worden u. s. w.[17].

Die erste Entstehung der Sūtren wird in der Aufzeichnung der Überlieferung priesterlicher Schulen und volkstümlicher Sitten zu suchen sein, jenes mehr für die Śrauta-, dieses mehr für die Gṛhyasūtren. Was wir besitzen, ist nur eine Auswahl. Āśv. GS sagt bei Beschreibung der Hochzeitsceremonien, es gebe verschiedene Sitten der Länder und Orte, die man bei der Hochzeit beobachten müsse, er wolle sagen, was das gemeinsame sei (1, 7, 1. 2). Wir finden auch andere ähnliche Aussprüche, die uns zugleich die Quellen angeben, aus denen geschöpft wird. Āśv. verweist 1, 14, 8 beim *sīmantonnayana* auf den Rat »alter Brahmanenfrauen, deren Gatten und Kinder leben«[18]; 1, 17, 1. 18 auf die Familiensitte. Pāraskara citiert 1, 8, 12. 13 einen Ausspruch der Śruti, dass bei Hochzeit und Begräbnis das Dorf massgebend sei; 2, 1, 4 verweist er auf das maṅgala. Daneben spielt natürlich auch die Meinung der śiṣṭa's eine Rolle (Gobh. 3, 3, 29; 5, 38). Vedische Lehrer werden als Autoritäten eingeführt. Gobhila nennt 1, 6, 1 Mānatantavya, 3, 10, 6 Kautsa, 7. 8. Audgāhamāni, Gautama, Vārkakhaṇḍi, 3, 4, 34 die Kauhalīya's. Eine Sammlung der in Brāhmaṇa's und Sūtra's genannten Lehrer mit Angabe ihrer Aussprüche ist noch nicht vorhanden. ŚGS. 2, 16, 1. 3 hat dieselben Verse wie Manu 5, 41; 3, 103. An andrer Stelle (2, 17, 2) giebt er dieselbe Vorschrift als Śloka, die Śat. Br. 11, 5, 6, 2 in Prosa steht; auch anderwärts sind metrische Bestandteile nachweisbar[19]. Auch ganze Werke sind genannt wie Gobh. 1, 5 12 ein auf die Feststellung des Vollmondstages bezüglicher Adhyāya, 3, 2, 7 das raurukibrāhmaṇa; ŚGS. 2, 7, 27 ein ṛṣisvādhyāya gehört kaum hierher[20]. Häufiger als die Nennung einzelner Namen sind die mit *ity eke*, *eke* angeführten Meinungen unbekannter oder nicht näher genannter Schulen. Die Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst Knauer[21] untersucht, der darin den Gegensatz *eke manyante* und *eke kurvanti* (u. s. w.) findet.

Derselbe Verfasser hat im Anschluss an Bühler den Stil der Gṛhya's u. a. mit Bezug auf den Gebrauch der Worte *iti* und *ca* geprüft und die Möglichkeit, dass sie dort »u. s. w.« bedeuten könnten, verneint[2]. Auch versteckte Polemik scheint in der Wahl mancher Worte bei den Sūtren mitzuwirken. So fügt Āśv. GS 2, 4, 1 bei der Vorschrift über die Aṣṭakās das dort an sich selbstverständliche *caturṇām* bei, was im Comm. als eine Zurückweisung der in andern Schulen gebräuchlichen Dreizahl der Aṣṭakās, wie es scheint, richtig erklärt wird. Diese Mannigfaltigkeit der Quellen und Einwirkungen erklärt, warum Vorschriften bei einzelnen Autoren fehlen, die wir bei andern finden und wie die vorhandenen Texte durch Zusätze innerhalb der Schultradition erweitert wurden. Andrerseits ist aber nicht zu verkennen, dass die Sūtren trotz grosser Verschiedenheiten sowohl in Einzelheiten wie im Stil, der bei einzelnen knapp und sūtramässig, bei andern wie Hiraṇyakeśin ausführlich ist und den Charakter einer Darstellung trägt, im Allgemeinen gleiche Beschaffenheit und bisweilen wörtliche Übereinstimmung zeigen. Diese tritt z. B. beim *Vṛṣotsarga* zwischen dem Kāṭhaka, Pāraskara und Śāṅkh. hervor[23]. Pār. 1, 3, 29. 30 = Ś. 2, 15, 2, 3; Pār. 1, 4, 1—5 = Ś. 1, 5, 1—5; Pār. 1, 8, 15 ff. = 1, 14, 13—15; Śāṅkh. 4, 2. 3 = Gobh. Śrāddhakalpa 3; Śāṅkh. 3, 14. 4 ff. = Āśv. GS 2, 4, 8—11 = Gobh. 4, 1, 20 ff. An einem Beispiel hat Oldenberg gezeigt[24], dass Pār. und Ś. eine Stelle einem verloren gegangenen Sūtra entlehnt haben und zwar dessen Anfang. Die Frage ist aufgetaucht, ob wir für die Gṛhya's auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können und ob diese mündlich oder schriftlich gewesen ist[25]. Ausgeschlossen ist, dass eins der gegenwärtig vorhandenen die Quelle für die andern war. Ob wir jene Frage allgemein oder partiell bejahen können, wird sich erst nach Veröffentlichung aller Sūtren und nicht nur der Gṛhya's übersehen lassen. Während innerhalb derselben Schule die Grenze zwischen Śrauta und Gṛhya im Allgemeinen fest ist, zeigt sie sich zwischen den Śrautas der einen und Gṛhya's der anderen Schule in verschiedenen Punkten flüssig. Wie die Śrauta's ihre Yajamānakhaṇḍa's haben, in denen der Anteil des Opferers an verschiedenen Ceremonien behandelt wird, so könnte man die Gṛhya's als grosse Yajamānakhaṇḍa's ansehen, in die bisweilen Vorschriften allgemeinerer Art hinübergenommen werden. So findet die »Aufnahme eines Gastes«, die für den āhitāgni wie für den anāhitāgni gilt, Ś. Śr. S. 4, 21, 1 ff. (so dass Ś. GS 2, 15 nur als Ergänzung erscheint) ihren Platz mit Worten, deren Anfang ganz mit Pār. 1, 3 übereinstimmt, ausser dass *vaivāhya* für *śvaśura* steht und *snātakaḥ priyaḥ* umgestellt ist. Die Bestattungsfeierlichkeiten finden sich Āśv. *Gṛhya* S. 4, 1, 1 ff. und Ś. *Śrauta* S. 4, 14; Kāt. 25, 7; Lāṭ. 8, 8, 10 ff., aber nicht Ś. Gṛhya S. und nur teilweise P. 3, 10; (Āśv. GS. 4, 4, 2 ff. ähnlich Lāṭ. 8, 8, 34). Die auf die Priesterwahl bezüglichen Pflichten des Opferers stehen Ś. Śr. S. 5, 1, 1 und Āśv. GS 1, 23, 1. Jenes beginnt mit den Worten *ārṣeyān yūno-vṛṇīte* und darauf spielt Āśv. GS 1, 23, 2 mit *yūna ity ṛtvijo vṛṇīta ity eke* an. Ferner sind die Worte Āśv. GS 1, 23, 5 *sadasyaṃ saptadaśaṃ kauṣītakinaḥ samāmananti sa karmaṇām upadraṣṭā bhavatīti* wörtlich gleich Āp. Śr. S. 10, 1, 10. 11, so dass dieser Satz einer gemeinsamen Vorlage zu entstammen scheint. Nebenher ergiebt sich daraus, dass diese Vorschrift im Śāṅkh. Śr. nicht vorkommt, dass es noch ein andres Śrauta Sūtra der Kauṣītakins gegeben zu haben scheint. Der Brauch das Feuer in sich oder in die araṇi's eingehen zu lassen, wenn man auf Reisen geht, steht Ś. Śr. 2, 17; Āśv. Śr 3, 10 4 ff.; ŚGS 5, 1, 1 ff. Hir. 1, 26, 17 ff. Diese Flüssigkeit der Grenze zwischen Gṛhya und Śrauta hinsichtlich des Opferers, macht es erklärlich, dass auch die Brāhmaṇa's vereinzelt Gegenstände des Gṛhyarituals erörtern, obwohl sie sich regelmässig damit nicht be-

fassen. Bekannt ist es ihnen aber sicher gewesen. Die fünf *mahāyajña's* werden Śat. Br. 11, 5, 6, 3 erwähnt und zum Teil ausführlich besprochen. Das in den Gṛhya's gebräuchliche Wort *pākayajña* ist dort ebenfalls zu finden[26]. Das *Upanayana* wird bei Gelegenheit eines Zwiegesprächs zwischen Śauceya und Uddālaka 11, 5, 4, 1 ff. ausführlich geschildert[27]. Diese theologische Erörterung ist dort nicht am rechten Platze und scheint ein Einschub, aus dem aber doch folgt, dass die Theologen auch Gegenständen des Gṛhyarituals ihre Aufmerksamkeit zuwandten und es vielleicht nur einem principiellen Standpunkt der Redakteure zuzuschreiben ist, wenn solche Auseinandersetzungen nicht zu einem Gṛhyabrāhmaṇa vereinigt wurden. In demselben Brāhmaṇa finden wir 14, 9, 4 (Up.) das Besprengen der Gebärenden (22 cf. Pār. 1, 16, 1), das āyuṣya, abhimarśana u. a. auf den Neugeborenen bezügliche Ceremonien besprochen, das Einhauchen der mit den Himmelsrichtungen in Verbindung gebrachten Atemzüge in den Knaben (11, 8, 3, 6 ff. Pār. 1, 16, 10 ff.), alles Gegenstände des Gṛhyarituals. Der Abschnitt 11, 3, 3, 7, den Pār. 2, 7, 6 citirt, bezieht sich aufs Betteln, also ebenfalls einen Gegenstand der Smṛti; zu 14, 1, 1, 24 ff. ist Pār. 2, 8; zu 12, 5, 2, 9 Āśv. GS 4, 4, 2 ff. zu vergleichen. Den Āśv. GS 1, 1, 4 angeführten Worten eines Brāhmaṇa, die auch die einfachste Opfergabe für verdienstlich erklären, und mit Śat. Br. 11, 5, 6, 2; Śāṅkh. GS 2, 17 zusammenzustellen sind, könnte man ebenfalls den Charakter eines Stücks Gṛhyabrāhmaṇa zuschreiben.

Der ganze Charakter der vedischen Litteratur, welcher jede Fixirung bisher unmöglich gemacht hat, lässt auch das Alter der Sūtren nur ungefähr angeben. Abgesehen von Max Müller, HASL 71 ff. und den Gegenbemerkungen Goldstücker's, Pāṇini 68—80, wäre Speijer[28] zu nennen, der dort auf die Form *prakṣālāpayīta* hingewiesen hat, die an die Prākritdialekte erinnere und sich dem *utkalāpayati* des Pañcatantra u. s. w. vergleiche. Seinen Versuch die Āśv. 3, 4, 4; Ś. 4, 10 genannten Worte *sūtra* und *bhāṣya* auf Pāṇini und das Mahābhāṣya zu ziehen, hat Weber[29] als »äusserst gewagt« bezeichnet. Ein dritter Hinweis, dass aus den auf Āpastamba und Baudh. gestützten Prayoga's sich eine Constellation der Nakṣatra's ergebe, die auf die Zeit 450—500 p. C. weise (S. 10), ist nicht weiter ausgeführt worden. Von andrer Seite sind Liebich[30] und Oldenberg[31] ausgegangen. Ersterer hat den Sprachgebrauch Āśvalāyana's und Pāraskara's an dem Massstab der Lehren Pāṇini's geprüft. Mit Hilfe von 1000 Verbalformen, welche er je dem Aitareyabr. als Vertreter der älteren Brāhmaṇalitteratur, der Bṛhadāraṇyaka-up. für die jüngeren Brāhmaṇa's, dem Āśv. und Pār. für den Sūtrastil und der Bhagavadgītā für das Epos entnimmt, hat er erwiesen, dass von den »ausgewählten Sprachproben, welche alle Perioden der von der Grammatik unabhängigen Litteratur ausserhalb der ved. Saṃhitā's vertreten, Pāṇini den beiden Gṛhyasūtra's zeitlich am nächsten steht«, während Ait. Br. und Bṛhadār. up. »sicher vorpanineisch« sind. Nicht von der Prosa, sondern von den Versen geht Oldenberg aus. Die Verse, welche die Opferhandlungen begleiten (soweit sie nicht den älteren Partien des ṚV. entlehnt und dort aus dem Zusammenhange gerissen sind), sind in einem Metrum abgefasst, das sich von dem der ältesten ved. Poesie ebenso wie von der buddhist. und epischen Dichtung durch ein Charakteristikum wesentlich unterscheidet und einer Übergangsperiode in der Entwickelung des Anuṣṭubhmetrums angehört. Während der erste Pāda einer Anuṣṭubh in der älteren Zeit gewöhnlich auf ⏑–⏑⏓ ausgeht, in der späteren jedoch auf ⏑––⏓, kommen in der Übergangszeit beide Ausgänge und alle anderen möglichen Combinationen vor. Dies zeigen die ausschliesslich Gṛhyazwecken dienenden Verse ṚV. 10, 85 und ebenso die in den Saṃhitās nicht zu findenden Verse des Gṛhyarituals z. B. ŚG. 1, 19,

5. 6. Von diesen Versen sind die yajñagāthās zu unterscheiden, die nur zur Bekräftigung gegebener Vorschriften angeführt werden und nur noch wenig, aber doch noch in einigen Fällen von den späteren Śloka's abweichen. Solche allgemeine Gesichtspunkte gelten für einzelne Sūtren, nicht für die ganze Litteraturgattung; denn es scheint nicht erwiesen, dass die Sūtren gleichzeitig entstanden sind. Von grosser Bedeutung sind in dieser Beziehung die Untersuchungen Bühler's in Bezug auf die Sprache von Āpastamba Dharmasūtra[32]. Wir finden dort »archaische Worte und Formen, die entweder in vedischen Schriften vorkommen oder wie vedische gebildet sind, alte Worte und Formen, die von Pāṇini besonders vorgeschrieben, ausserhalb Āpastamba's aber nicht angetroffen werden, ferner Worte und Formen, die gegen den vedischen Sprachgebrauch und gegen Pāṇini's Regeln sind und bisweilen in den Prākritdialekten ihr Analogon finden, schliesslich Unregelmässigkeiten in der Satzkonstruktion.« Wenn es auch möglich sein wird, einen erheblichen Teil davon mit Böhtlingk[33] Verschlechterungen der Handschriften und andern Einflüssen zuzuschreiben, so spricht doch die Menge der Erscheinungen für Bühler's Ansicht, dass Āp. entweder vor Pāṇini oder wenigstens bevor dessen Grammatik allgemein anerkannte Autorität geworden war, gelebt haben müsse. Die hier an den Dharmasūtren gemachte Beobachtung, hat sich an dem Śrauta- und Gṛhyasūtra bestätigt. Wir finden hier z. B. Beispiele des in der klassischen Sprache seltenen Absolutivs (*punarādāyam*), Tmesis von Präp. und Verbum, den Lok. *mūrdhan* und eine grosse Anzahl von unbelegten oder auffallend gebrauchten Wörtern[34]. Auch Hiraṇyakeśins Sprache zeigt eine Anzahl von Kirste[35] namhaft gemachter Unregelmässigkeiten, die aber nicht den gleichen Wert zu haben scheinen. Über das gegenseitige Verhältnis von Āpastamba zu Baudh. u. a. wird § 7 gesprochen werden.

[1] Āśv. Gs. 1, 1, 1 Comm. — [2] Hillebrandt, Litteraturblatt f. or. Phil. 3, 122*. — [3] Hillebrandt, das Altind. Neu- u. Vollmondsopfer, Jena 1880. Schwab, das altind. Thieropfer, Erlangen 1886. Es fehlt noch eine Darstellung des Somaopfers, womit dann, da dies im Wesentlichen die Vorbilder aller andern Opfer sind, die notwendige Übersicht gewonnen wäre. — [4] Kāt. I, 1; Āp. ZDMG. 9 (1855). SBE. 30, 311 ff. Vait. I, 1; Kauś. 1. 7. 8. Śāṅkh. 1, 1 u. 6, 1 u. s. w. — [5] Siehe das Beispiel, Neu- u. Vollmondsopfer XI. — [6] Stenzler, ZDMG. 7, 527 ff. Über das Verhältnis der Gṛhya's zu den Rechtsbüchern ausser Stenzler Jolly, Dharmasūtra des Viṣṇu, Bühler SBE. 2, XIII ff. 14, XXXI; Winternitz, Hochzeitsrituell S. 5 Anm.; v. Bradke, ZDMG. 36, 417 ff.; oben Jolly § 3 u. s. — [7] MHASL. 203; Knauer, Gobhila, 1, VII; 2, 127. — [8] MHASL. 203; Stenzler, Āśv. II, S. 2; Speijer, Jātakarma 27. 28; Oldenberg, SBE. 30, XXIII¹). — [9] Oldenberg, SBE. 30, XXXI u. ff. — [10] Caland, Altind. Ahnencult 18. 19. Über die Verweise im Kāṭhaka GS. auf sein Śrauta cf. Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu 72. — [11] von Bradke, ZDMG. 36, 450 ff. — [12] Speyer, Bijdr. IV, 3, 169 ff. 188 ff. Cf. Comm. Śāṅkh. Śr. S. 3, 12, 16. — [13] I, preface 10 ff. — [14] Oldenberg, SBE. 30, 26. — [15] Stenzler, zu Pār. 3, 10, 38. — [16] l. c. 159. 160. — [17] cf. S. 27, Anm. 18. 19. — [18] Winternitz, l. c. 31. — [19] Speyer, l. c. 189; Oldenberg, SBE. 30, XXXVI. 256. 257. — [20] Speyer, l. c. 169. — Weiteres s. WI.² s. v. u.; unten § 7. — [21] Gobhila 2, 53—58. — [22] Gobhila, 1, XVI ff.; Festgruss an Otto Böhtlingk S. 62 ff., »zu iti u. ca«. — [23] Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu u. das Kāṭhakagṛhya 38 ff. Oldenberg SBE. 30, XXXVIII. — [24] l. c. [25] Oldenberg, ISt. 15, 9 ff. SBE. 29, 5 ff.; 30, XXXVII; Knauer, Gobh. 2, 46 ff. — [26] Oldenberg SBE. 30, XV. — [27] Stenzler zu Pār. 2, 3, 3. — [28] Jātakarma 8 ff. — [29] Ind. Streifen 3, 169. — [30] Panini, Leipzig 1891. — [31] SBE. 30, Introduction. — [32] SBE. 2, XL; v. Bradke, ZDMG. 36, 422. — [33] Böhtlingk, ZDMG. 39, 517 ff. Bemerkungen zu Bühler's Ausgabe u. Übersetzung des Āpastambīyadh.s., ferner Bühler, l. c. 40, 527; Böhtlingk, l. c. 41, 669 (gegen Winternitz) u. l. c. 43, 598 (Über die sog. Unregelmässigkeiten in der Sprache des GS. des Hir.). — [34] Winternitz, Hochzeitsrituell S. 13 ff. — [35] ed. p. VII.

§ 7. Die einzelnen Sūtren. — Zum Ṛgveda gehören die Sūtren des Āśvalāyana[1] und Śāṅkhāyana[2]. Beide finden sich nicht in allen MS des Cara-

ṇavyūha, auch Devīpurāṇa u. a. kennen sie nicht[5]. Während die Śāṅkhāyanaschule nach einem Verse des Mahārṇava ihren Sitz im nördlichen Guzerat hat[4], werden die Āśvalāyana's von Tuṅgā, Kṛṣṇā, Godāvarī, dem Sahyagebirge und dem Āndhralande begrenzt. Nach der Tradition war das Āśv. Sūtra das Sūtra für die Anhänger der Bāṣkalaśākhā und Śākalaśākhā[5], die sich (abgesehen von der Einfügung oder Auslassung der Hymne *yam ṛtvijo* 8, 58) durch den Schlussvers *tac cham yoḥ* resp. *samānī va ākūtiḥ* unterschieden. Daraus, dass der erste Vers im SGS. 4, 5, 9 vorgeschrieben wird, ist gefolgert worden, dass zu der Bāṣkalaśākhā Śāṅkh. als Sūtra gehörte. Bhāṇḍārkar führt den Nachweis, dass sowohl Āśv. als Śāṅkh. nur Sūtraśākhā's und, ohne zu einer besonderen Saṃhitā zu gehören, sowohl für die Śākala's als Bāṣkala's bestimmt waren. Da die Bāṣkala-S. erloschen scheint, so beziehen sie sich beide nur auf unsere Śākalaśākhā, der die Saṃjñānahymne und damit auch der Vers tac chaṃ yor wahrscheinlich früher ebenfalls angehörten. Für die weitere Erwägung dieser Frage werden die Pratīkacitate einzelner Verse im Śāṅkh. *Śr.* S., welche sich in unserer Śākala-S. nicht finden[6], in Betracht kommen, da die Erörterungen Bhāṇḍārkar's ausschliesslich an das Gṛhya anknüpfen. Von beiden Sūtren dürfte Ś. den Anspruch auf höheres Alter haben sowohl wegen seines in manchen Abschnitten (im 2. Teil) brāhmaṇaartigen Stiles[7] als wegen seines Inhalts[8]. Das Studium des Textes scheint in späterer Zeit in Verfall gekommen zu sein[9]. Wie Weber[10] zuerst gezeigt hat, steht es zu dem Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyanabrāhmaṇa in enger Beziehung. Der Name seines Verfassers, der meist mit seinem Familiennamen genannt wird, scheint Suyajña gewesen zu sein[11]. Das Ś. Śr. besteht aus 18 Büchern, deren zwei letzte ein späterer, aber schwerlich als jünger zu betrachtender Zusatz sind und den beiden ersten Büchern des Kauṣītaki-Ār. entsprechen[12]. Sie behandeln die Feier des Mahāvratatages[13].

Das von Varadattasuta Ānartīya zu I—XVI verfasste Bhāṣya, das von ihm selbst in den Unterschriften als »neu« bezeichnet wird, ist »lekhanādinā« beschädigt, und von Dāsaśarman Muñjasūnu sind die verlorenen »akṣara« ergänzt worden[14]. Für einzelne, allerdings kleine Abschnitte existirt überhaupt kein Kommentar. Das Bhāṣya wird Comm. und Paddh. zu Kāt. p. 383; 4, 12, 9 und 8, 2, 6 citirt. Selbst führt es, ausser den von mir in der Preface genannten[15], an: Agnisvāmin 10, 12, 6; 12, 2, 17; Gṛhya (1, 2, 29), Caraka's, Taittirīya's, Bāṣkala's (1, 2, 5), Vaiyākaraṇa's, Śikṣā (1, 2, 2), eine Paddhati (3, 14, 20); und 13, 14, 7 Ś. 18, 24, 30 selbst als »āraṇyaka«. Über eine Paddhati zum Śrauta handelt Weber[16] (vgl. unten S. 39).

Das SGS bildet nicht mit dem Śrauta zusammen eine ganz einheitliche Darstellung[17]. Es besteht aus 6 Adhyāya's, von denen nur 1—4 dem Grundstock zugezählt werden dürfen[18]. Aber auch innerhalb der ersten vier sind Interpolationen wahrnehmbar[19]. Über die an Ś. sich anschliessende Litteratur hat Oldenberg, l. c. gehandelt. Sein Kommentator Nārāyaṇa lebte 1538 A. D.[20]. Dem Śāṅkhāyana nahe verwandt ist das ebenfalls der Kauśītakischule angehörende *Śāmbavyagṛhyam*, welches mit jenem zwar »keineswegs identisch« ist, ihm »aber für den bei weitem grössten Teil Stoff wie Form der Darstellung entlehnt.« Es kennt weder die beiden letzten Bücher des Ś. noch eine ganze Reihe von Ś. 3 und 4, 5 ff. beschriebenen Ceremonien, hat aber ein eigenes Buch über den *piṇḍapitṛyajña*[21].

Wie Ś. in Beziehung zum Kauṣītakibr., so steht Āśv. Śr. in Beziehung zum Aitareya[22]. Nach Ṣaḍguruśiṣya war Āśv. ein Schüler Śaunaka's[23], der zugunsten seines Schülers sein eigenes Werk zerstörte. Ausser zweimaliger Erwähnung seiner Ansicht im Śrauta, findet sich im Gṛhya ein ihn citirender Śloka im 4. Adhyāya (7, 16), der mit den Worten *śaunako 'bravīt* schliesst.

Ein *Śaunakagṛhya*, das mehrfach erwähnt wird, scheint nach Caland[24] noch Hemādri vorgelegen zu haben, der »*śaunakāśvalāyanau*« citirt. Bühler erwähnt mit Bezug auf die Śaunaka Smṛti, deren Beschreibungen sehr einem Prayoga ähnlich sind, dass wie Āśv. so auch sie das garbhālambhaṇa und anavalambhana (den andern Sūtren unbekannt) enthält[25]. Citate aus Śaunaka finden sich nach Burnell in Ṣaḍguruśiṣya's Abhyudayapradā[26]. Unter den Lehrern, die Āśv. 3, 4, 4 erwähnt, befindet sich ausser Śaunaka auch (wie auch Ś. 4, 10, 3) Sumantu, der Lehrer des Atharva[27]. Unter Āśv.'s sonstigen Autoritäten wird Āśmarathya genannt, der als jüngerer im Gegensatz zu den Purāṇakalpa's Kāśikā 4, 3, 105 erwähnt ist, und der bei Pāṇini citirte Taul-vali, während dieselbe Kāśikā als Vertreter alter Kalpa's Paiṅgin und Āruṇa-parājin bezeichnet.

Āśv. Śr.[28] ist von Siddhāntin[29], von *Nārāyaṇa Gārgya*, dem Sohne des Narasimha kommentirt worden, der seine Vṛtti nach dem umfangreichen Bhāṣya *Bhagavat Devasvāmin's* verfasst hat[30]. Nārāyaṇa wird nebst einem andern Kommentator Āśv.'s *Bhavanāga* in Trikāṇḍamaṇḍana Bhāskara Miśra's Āpa-stambadhvanitārthakārikā citirt, der vor der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muss[31]. Der von N. benutzte Devasvāmin führt in svāmin einen Titel, den nach dem 13. Jahrh. kein Verfasser geführt zu haben, der nur zu einer gewissen Zeit für mīmāṃsaka's im Gebrauch gewesen zu sein scheint[32]. Für Śabarasvāmin, den Verfasser des Bhāṣya über Jaimini's Mīmāṃsāsūtra zeigt Bh., dass er wenigstens vor dem 7. Jahrhundert, vielleicht auch zwei oder drei Jahrhunderte früher gelebt haben müsse und dasselbe gelte »probably« für einige von den Bhāṣyaautoren, Agnisvāmin, Devasvāmin, Bhavasvāmin. Diese Ansicht wird gestützt dadurch, dass der Kommentator zum Gṛhya *Nai-dhruva Nārāyaṇa*, Divākara's Sohn, der sich ebenfalls auf Devasvāmin stützt, in Bhaṭṭa Kumārilasvāmin's Āśvalāyanakārikā citirt[33] wird, den Burnell[34] und Bühler mit dem bekannten Mīmāṃsaka K. (etwa um 650—700) identificiren. Da Devasvāmin also älter sein muss als N. und bei ihm wegen des Titels Bhagavat schon als halbmythische Person gilt, ist für ihn die Zeit 400—500 »very moderate«. Ebenfalls in dieser Kārikā wird Jayanta, ein Kommentator über das Āśv. GSūtra angeführt[35], Vater Abhinanda's und Sohn Kānta's, Enkel von Kalyāṇasvāmin (Anantadeva nennt ihn im Saṃskārakaustubha als Vṛtti-kāra[36].) Da Abhinanda nicht später als 830—850 A. D. gelebt haben kann[35], dürfte die Jayantavṛtti mit der älteste bekannte Kommentar zu Āśv. sein[37].

1 The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana with the Comm. of Gārgya Nārāyaṇa, ed. by Rāmanārāyaṇa Vidyāratna, Calc. 1874 (B.I.) Adh. V übersetzt von Sabbathier, Journ. As. 1890, S. 1 (VIII, 15, 1). Āśvalāyana's *Gṛhyasūtra*: (Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler I Āśvalāyana) 1. Heft Text, Leipzig 1864. 2. Heft Übers., Leipzig 1865.—Darüber Weber, IStr. 2, 296; S. Goldschmidt Rev. crit. 1870, 309—11; Speyer, Bijdr. IV, 3, 155 ff. Ed. with the Comm. of Gārgya (!) Nā-rāyaṇa by Rāmanāray. Vidyāratna and Ānandacandra Vedāntavāgīśa [enthält auch die pariśiṣṭa's]. Bemerkungen zu der Commentarhandschrift bei Speijer, Jātakarma 28. — Transl. by Oldenberg, SBE. 29. — Stenzler, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Āśv. Pār. Śāṅkh. u. Gobh. Leipzig 1886. — Adhyāya 4, Max Müller, ZDMG. 9, die Todtenbestattung bei den Brahmanen. — 2 *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* together with the Comm. of Varadattasuta Ānartīya, ed. by A. Hillebrandt, vol. I ff. Calc. 1888 ff. — Adh. 4, 3—5 bei Donner, Piṇḍapitryajña, Berlin 1870; Adhy. 15, 17—27 bei Streiter, de Sunaḥśepo fabula indica 1861. Ś. Gṛhyasūtra herausgeg. u. übers. von H. Oldenberg, Ind. Stud. XV, Berlin, 1878. Transl. by Oldenberg SBE. 29. — 3 MHASL., 194; v. Bradke, ZDMG. 36, 459. — 4 Bühler, SBE. 2, XXX; Hillebrandt, Śāṅkh. preface VII. — 5 Nārāyaṇa zu Āśv. Śr. S. 1, 1, 1. GS. 3, 5, 9. Vgl. weiteres Bhaṇḍarkar Report 1894, S. 2 ff.; Transact. IX. Internat. Congr. of Or. I, 411 ff. — Peterson, sec. rep. Bombay 1884, p. 7. — 6 Gesammelt in meiner Ausgabe I, p. 628. Der dort versehentlich ausgelassene Vers ist vol. II, p. 2 nachgetragen worden. — 7 WI.[2] 59; 13, 13, 1. ist fast wörtlich gleich Pañc. Br. 9, 3, 1. — 8 ed. preface X. — 9 Zu den von mir l. c. angeführten Gründen

ist Bhandarkar Report Bombay 1894, p. 13 zu vergleichen. — [10] Weber L.[2] 49 ff. MHASL. 180. 194. — [11] Oldenberg, SBE. 29, p. 1—2. ISt. 15, 154. Śaṅkh. SS. I, p. VIII. — [12] Weber L.[2] 59. — [13] Ein Âśvalâyanamahâvrata verzeichnet Hriṣikeśa Sâstri im Cat. Calc. Sanscrit College unter N. 227. 228. Nach den Anfangsworten ist es aber ein Prayoga. Sonst würde es wohl mit Ait. Âr. Buch I. V. identisch sein. — [14] Vol. 3, p. 1. 33. 97. Zu den von mir vol. I, VIII, note; 242 verg. Hschriften kommen jetzt noch hinzu (Hṛshîkeśa Sâstri, a descript. cat. of SM. in the library of the Calcutta Sanskrit College Calc. 1894 fasc. 2) p. 161 ff. die beiden ebenfalls unvollst. MS. Nr. 250. 251, ferner Stein, Cat. Nr. 359—361 und ausserdem Mitra, Notices Nr. 665 vol. II p. 88. Das einzige von derselben Hand geschriebene, vollständigste freilich ganz moderne MS. ist das von Alwar. — [15] ed. vol. II, p. 1; bei Châgaleyinaḥ lies VI, 1, 7; IV, 6, 1 a. E. wird Suyajña in einem Verse citirt. — [16] L.[2] 60; Peterson, Sec. Rep. 100, Stein, Cat. p. 254. — [17] *Oldenberg*, *ISt. 15, 12.* — [18] Oldenberg, ISt. 15, 159; SBE. 29, 10. 11. — [19] Old., ISt. 15, 133. 149. 152. SBE. 29, 84. 109. 120. Speyer l. c. — [20] Weber L.[2] 64, Anm. 50. — [21] Oldenberg, ISt. 15, 4. 5. 153; SBE. 29, 6. 7. — [22] Ausser WL.[2] 57 MHASL. 180 Haug, Ait. Brâhm. Introduct. 8. — [23] WL.[2] 36. MHASL. 233. Rajendra Lâla Mitra, Aitareya Âr. Introd. 10. — [24] Ahnenkult 143. — [25] JASB. 35, 154. — [26] Tanjore Cat. 13b. — [27] Weber, L.[2] 63. Verz. 2, Nr. 1419. *Bloomfield*, on the pos. of the Vait. 382. — [28] Weber, L.[2] 59 ff. — [29] Bhandarkar, Report on the search for SMM in the Bombay pres. 1883, Bombay 1887, p. 25. — [30] Ed. Calc. pag. 1. — [31] Bhandarkar, Report p. 27. — [32] Nach Bâyu Dâji, note on the age and works of Hemâdri JBRA. 9, 160, the epithet *svâmi* indicates the author to have been a native of the Carnatic. (Auch Litterary Remains Calc. 1888 Nr. 8). Vgl. noch R. Otto Franke über Namen auf *-svâmin* GGA. 1892, 490. — [33] Bühler IA. 18, 188. — [34] Tanjore Cat. 14b. Zweifelnd Bhandarkar, Report, Bombay 1894, p. 5. — [35] Bühler l. c. u. IA. 2, 106. — [36] Aufrecht, Cat. cat. 597; Stein, Cat. XIX; Zachariae, GGA. 1895, S. 544. — [37] Bühler, ZDMG. 36, 654 bemerkt, dass Bhartṛhari im Vâkyapadîya Stellen aus den Srautasûtren des Âśvalâyana u. Âp. citirt u. Commentare zu denselben anführt.

Zum weissen Yajurveda, der im Norden heimisch ist, gehören Kâtyâyana's Śrauta[1] und Pâraskara's Gṛhya Sûtra[2]. K.'s Werk ist von seinem Herausgeber ausführlich[3] mit seinen Kommentaren beschrieben und in Bezug auf die von ihm gekannten Namen vedischer Lehrer untersucht worden. Seine Abhängigkeit in Adhy. 22—24 von den Chândogya's wurde ebenfalls von Weber schon konstatirt. In den Kommentaren werden sehr viele Autoren citirt u. a. Agnisvâmin, kaṭhamaitrâdisûtreṣu; gâyanâcârya, dhûrtasvâmin, mâdhavâcârya, vatin, vâsudeva, śâlihotra, śauṇḍika's, svapnâdhyâya, harisvâmin. Ein *Kâtyâyanahautrasûtram* wird auch erwähnt[4], ein Werk in 5 Adhyâya's, das die Funktionen des Hotṛ in einer von Śâṅkh. und Âśv. verschiedenen Weise zu beschreiben, aber nur bis zum Tieropfer incl. zu reichen scheint[5]. Ein besonderes *Kâtyâyanagṛhya* ist nur aus einem Citat bei Hemâdri bekannt[6]. *Pâraskara's Gṛhyasûtra*, auch Kâtiya oder Vâjasaneyagṛhyasûtra genannt, »schliesst sich eng an Kât. Śr. S. an und wird in dem Grade als ein blosser Bestandteil desselben betrachtet, dass er öfters unter Kâtyâyana's Namen citirt wird« (Stenzler). Die Sprüche und Verse, welche durch Anfangsworte bezeichnet sind, gehören darum der Mâdhyandinaśâkhâ an. Auf die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen ihm und Yâjñavalkya hat schon Stenzler[7] aufmerksam gemacht. Über die an P. sich anschliessende exegetische Litteratur handelt ausser dem Herausgeber noch Speijer[8]. Von den beiden Komm., Jayarâma's Sajjanavallabha, das nach St. Vermutung »nicht viel später« als 1655 A. D. abgefasst sein dürfte und Râmakṛṣṇa's Saṃskâragaṇapati, »der Jayarâma oft wörtlich abschreibt« und nach Simon »zum mindesten schon in das 18. Jahrhundert« gehört, verdient der letztere um seiner Litteraturkenntnis und seines reichen Materials für indische Sitten willen besondere Beachtung. Seine Einleitung, welche Mitteilungen über die vedischen Schulen enthält, ist von Simon herausgegeben und in umfassender Weise bearbeitet worden[9]. Ausser diesen beiden und andern in Indien handschriftlich vorhandenen[10] gibt es eine

Paddhati von *Vāsudeva*, welche von Raghunandana, Kāmadeva, Rāmakṛṣṇa citirt wird und die von Gopāla's Sohn *Kāmadeva*[11], der in seiner einleitenden Strophe Karka's Bhāṣya, Vāsudeva's Paddhati, Harihara's Bhāṣya und Reṇuka's Kārikā als seine Quellen citirt. »*Reṇuka*, auch Reṇukārya, Reṇu, Reṇudikṣita, Sohn des Maheśa, Enkel des Someśvara Dikṣita« schrieb im Jahr[12] 1266 eine metrische Bearbeitung des Sūtra. Über das andere noch bekannte Sūtra des weissen Yajurveda *Baijavāpa*[13], das, wie es scheint, aus einem Srauta und Gṛhyasūtra bestand, hat Caland zuerst einige aus Hemādri gesammelte Notizen gegeben. Über ein *Śaṅkhalikhitasūtra* und seine mögliche Zugehörigkeit zum w. YV hat derselbe Gelehrte[14] gehandelt und einzelne Fragmente zusammengestellt. Ein *Maunasūtra* erwähnt Peterson[15]. Das Srāddhamaterial der Mādhyandinaschule ist von Caland l. c. unter Hinzufügung des Textes des Kātyāyanaśrāddhakalpa (p. 245) besprochen und unter Hinweis auf die vielfache Uebereinstimmung Gobhila's und Kāt.' das höhere Alter des letzteren behauptet worden.

1 Ed. Weber, Berlin-London 1859; 1, 3, 31 ff. (über die Opfergeräte) M. Müller, ZDMG. 9. — Zur Grammatik Böhtlingk, ZDMG. 41, 670. — 2 Ed. Stenzler, Leipzig 1876. Eine Ausgabe mit einem Comm. von Harihara Bo. 1890 erwähnt Or. Bibl. 5, 666. — Übersetzt von Stenzler, Leipzig; 1878. Oldenberg, SBE. 29. — Stenzler, ZDMG. 7, 527 Analyse von Pār. mit Textproben; ders., Glückwunsch für A. v. Humboldt, nebst einem Bruchstücke aus Pār.' Darstellung der häusl. Gebräuche der Inder (enthält d. Abschnitt über Empfang eines Gastes). 1855. Dazu Weber, IStr. 2, 116. — Ders. Wortverzeichnis zu den Hausr. von Āśv. Pār. Śāṅkh. Gobh. Leipzig 1886. (Die vom Comm. nicht erklärten und von Stenzler weggelassenen Capitel bei Speijer, Jātakarma (garbhādhāna p. 14, in zwei Versionen, karṇavedha p. 21. Vgl. auch l. c. die Sprüche beim Übergeben der Opferschnur u. des Felles p. 22. u. den Hinweis auf yamalajanane prāyaścittam 20. 21). Speyer, Bemerk. zu d. Gṛhyasūtra, Bijdr. IV, 3, 155 ff. — Böhtlingk, Krit. Bem. BKSGW. 1 Febr. 1896. — H. H. Dhruva, JBRA. 19, 24: Paraskara GS. and the SBE. (Bericht über ein MS. aus Laṭhi mit diesen Kapiteln über garbhādhāna u. s. w.). — Ein Bhāṣya über die Mantra's des Pāraskara Bühler's Rep. for 1872—7 (IA. 2, 304) u. vielleicht die »Gṛhyasūtrabhāṣyamantrāḥ (!)« bei Peterson, Sec. Rep. Bühler, ÖMFO. 11, 116. — 3 WL.[2] 154 ff. Über die Erwähnung Karka's durch Trikāṇḍamaṇḍana Bhāndarkar, Rep. Bombay 1887, S. 30. — 4 Aufrecht, Cat. Oxf. Cod. Wils. 450; a descr. cat. library Calcutta Sansk. Coll. by Hṛṣīkeśaśāstrī Nr. 241. Peterson, sec. rep. Bombay 1884, p. 172, Nr. 59. — 5 Nach einigen von Macdonell mir freundlichst gegebenen kurzen Auszügen. — 6 Jolly § 4, S. 13; § 9, S. 27. Mit Pāraskara nicht identisch ist, nach Anfang u. Schluss zu urteilen, das R. L. Mitra Notices II, p. 84, Nr. 658 verzeichnete, aus 6 Adhyāya's bestehende Kātyānanīya GS. Das dort Nr. 832 dagegen verzeichnete Bhāṣya gehört, wie aus dem 1. Sūtra zu schliessen, zu Pāraskara. — 7 ZDMG. 7, 527 ff. v. Bradke 36, 426. — 8 Jātakarma p. 24. — 9 Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen. Kiel 1889; cf. Eggeling, Cat. 359. — 10 Stenzler, Vorrede zur Übers. XII. — 11 Stenzler l. c. Über die pāraskaragṛhyapariśiṣṭapaddhati desselben Verfassers siehe Proceed. ASB. 1869, 137. — 12 So Aufrecht, Cat. cat.; Stenzler: 1366. Von Eggeling Nr. 361 analysirt. — 13 WL.[2] 157 MHASL. 201. Aufrecht, Cat. cat. Caland, Ahnenkult 131 ff. — 14 l. c. 100, 136, 252. 264; Bühler, SBE. 25, 613. — 15 Rep. for 1883—84 (Bombay 1884); cf. Bühler, ÖMFO. 11, 116. — Über *Karka* u. a. Comm. des w. YV. handelt jetzt Simon SBAW, 1895, S. 605—650.

Zum schwarzen Yajurveda gehören die Sūtren des Āpastamba, Hiraṇyakeśin, Bhāradvāja, Baudhāyana, Vaikhānasa, Mānava, Kāṭhaka. Nach den Angaben des Caraṇavyūha bildet Āp., wie Hir. Bhār. (Baudh.) einen der fünf Zweige der Khāṇḍikīyaschule, einer Unterabteilung der Taittirīyas[1].

1 Max Müller, HASL. 371. Verz. der verschiedenen Schulen, bei Simon, ved. Schulen S. 19. Jolly, Grundriss § 2.

Das Āpastambakalpasūtra[1] besteht aus 30 Praśna's[2], von denen 1—24 die Srautaopfer lehren, 25 die allgemeinen Interpretationsregeln, den pravarakhaṇḍa u. s. w., 26 den mantrapāṭha, d. h. die bei den Gṛhyariten gebrauchten Sprüche und Formeln, 27 das Gṛhya, 28. 29 das Dharma- und 30 das Śulva-

sūtra (die Regeln zur Konstruktion der Vedi, der Altäre u. s. w.). Āp. gehört dem Süden Indiens an, wohl dem Lande zwischen Godāvarī und Kṛṣṇā[4], und seine Schule bildete eines der späteren »Caraṇa's«, die nicht beanspruchen eine besondere Offenbarung vedischer Mantra's oder eines Brāhmaṇatextes zu haben. Vielleicht verdient auch der Umstand Berücksichtigung, dass beim Sīmantonnayana der Name des Stromes, an dem man wohnt, angegeben werden soll und während die Gṛhya's meist sich auf die allgemeine Angabe beschränken, Hir. 2, 1, 3 die Gaṅgā, Āp. im Mantrapāṭha[4] die Yamunā erwähnt und GS. 14, 5 einen der dabei gesungenen Verse als beim Volk der *Sālva's* gebräuchlich nennt.

Āp. erwähnt mit *eke*, *eke samāmananti*, *ity uktam* oft andere Ansichten und citirt (in dem bisher gedruckten Text) häufig die Vājasaneyin's, die bahvṛcas 6, 27, 2; 13, 24, 10, bahvṛcabrāhmaṇa 6, 13, 9; 15, 16; 31, 13; 8, 5, 2; 11, 2, 10; 12, 17, 2, chandogabrāhmaṇa 10, 1, 3; 2, 5; paiṅgāyanibrāhmaṇa 5, 14, 18; 29, 4; śailālibrāhmaṇa 6, 4, 7; śāṭyāyanibrāhmaṇa 5, 23, 3; śāṭyāyanakam 10, 12, 13. 14; die Kauṣītakin's 10, 1, 10; von einzelnen Lehrern öfter Āśmarathya und Ālekhana (9, 4. 7. 9; 6, 3; 8, 3; 10, 12; 16, 6 u. s. w.). Einem Kaṇva oder Kaśyapa verbietet er zu schenken (13, 7, 5); ein Bhārgava muss 9, 15, 19 unter den Speisenden sein, ein bestimmter Brauch mit Bezug auf das mahendraopfer wird 1, 14, 10 erwähnt, die Jamadagni's 6, 8, 2; ein Sāman des Śakti Sāṅkṛti, des Gāthin Kauśika 5, 10, 11. Dass ein Vasiṣṭha beim Jyotiṣṭoma Brahman sein soll, sagt er 14, 8, 1. Die Niṣāda's (niṣādasthapati) nennt er 9, 14, 12. Sehr umfangreich ist die Litteraturkenntnis des Kommentators Rudradatta, der abgesehen von Āśvalāyana, Kāt., Baudhāyana (*śrāddham āha baudh.* 5, 3, 1, Verse 12, 24, 13) Bhāradvāja, Satyāṣāḍha, Hir., Śālīki (6, 2, 12), Kātyāyana's chandogapariśiṣṭa (6, 27, 5), u. a. ein śāṇḍilyagṛhyasūtra (9, 11, 21) erwähnt[5]. Ausser Rudradatta ist Āp. von anderen wie Karpardisvāmin, Gurudevasvāmin, Dhūrtasvāmin, zu dessen Bhāṣya wieder eine Vṛtti von Kauśika (v. l. Kāśika) Rāma existirt, kommentirt worden (Burnell, catal. of a coll. 21). Das Gṛhya zerfällt in einen Mantrapāṭha (Praśna 26), in dem die die Handlungen begleitenden Mantra's zu einer besonderen Sammlung vereinigt sind (wie im Mantrabrāhmaṇa zu Gobhila) und in das eigentliche Gṛhyasūtra (Praśna 27), welches jene Sammlung voraussetzt und mit *uttareṇa*, *uttareṇa yajuṣā* darauf Bezug nimmt[6]. Das Gṛhya macht wie bei Hir. einen Teil des ganzen Kalpa aus und nimmt an den sprachlichen Eigentümlichkeiten der übrigen Praśna's teil. Es hat in Haradatta's anākulā vṛtti und Sudarśanārya's tātparyadarśana Kommentare gefunden, die in Auszügen von Winternitz publicirt sind. Von andrer Litteratur verzeichnet W. Tālavṛntanivāsin's āpastambīyagṛhyaprayoga, der sehr nahe, teilweise wörtlich mit Sudarśanācārya übereinstimmt, ferner Candracūḍa's pākayajñanirṇaya, in dem Haradatta, Rudradatta, Sudarśana citirt werden.

Von Āp. hat sich abgezweigt die zwischen dem Sahyādri und dem südwestlichen Meer ansässige Schule des **Hiraṇyakeśin** Sātyāṣāḍha[7]. Das ganze Kalpasūtra besteht[8] aus 29 Praśna's: I, 1 paribhāṣās; I, 2—II, 6 darśapūrṇamāsau; II, 7 piṇḍapitṛyajña. 8. iṣṭipaśubandhānāṃ brahmatvam; III, 1: paribhāṣās; 2: agnīn ādhāsyamānasya; IV paśu; V cāturmāsya; VI yājamāna; VII. VIII. IX, 6: agniṣṭoma; IX, 7: ukthya, ṣoḍaśin u. s. w.; X: agniṣṭomasya yājamānam; 7: caturhotṛ u. s. w.; 8: saṃsthānāṃ brahmatvam; XI. XII: Agni; XII, 8: kāmya-agni's; XIII, 1. 2: vājapeya 3 ff. rājasūya und sautrāmaṇī; XIV, 1—5: aśvamedha; 6: puruṣamedha; XV: prāyaścitta; XVI. XVII. XVIII: dvādaśāha, gavāmayana u. s. w.; XIX. XX: Gṛhya[9]; XXI. 1. 2: hautraṃ (darśapūrṇamāsayoḥ); 3: pravara; XXII. 1: kāmya-paśu's; 2: kāmya-iṣṭi's

(z. B. kārīrī-iṣṭi); XXIII: kaukilī sautrāmaṇī; 3: sāvitram cinvīta; 4: sava's (gosava u. s. w.); XXIV: pravargya; XXV: vihārayogān vyākhyāsyāmaḥ; XXVI. XXVII: dharma; XXVIII. XXIX: paitṛmedhikam dahanam; yamayajña, pitṛmedha u. s. w.

Von Komm. zu Hir. sind die prayogaratnamālā und prayogavaijayantī von Mahādeva, die einander zu ergänzen scheinen[10], aber unvollständig sind, zu erwähnen. H. ist wenig kommentirt worden. Hośanikarṇāṭakavāñcheśvara sagt in seiner Vyākhyā[11], Śake 1738 geschrieben[12], dass das Sūtra »kaiś cit purātanaiḥ« nicht erklärt worden sei. Der Exeget des Gṛhya ist Mātṛdatta, der vor Ende des 16. Jahrh. gelebt haben wird[13]; ein Mātṛdattaprayoga wird von Vāñcheśvara[14] verworfen. Von den beiden Kalpa's sind ausser dem Dharma die Gṛhyasūtren näher mit einander verglichen worden[15]. Obwohl Āp. mit dem Vivāha, H. mit dem Upanayana beginnt, so zeige doch dieser (wie das Dharmasūtra) vielfache Anlehnung an Āp. und derartige Übereinstimmung, dass sprachliche Unregelmässigkeiten und Eigentümlichkeiten Āp.' bei H. sich wiederfinden. H. sage häufig dasselbe wie Āp., nur mit andern Worten und gegenüber der fast übertriebenen Kürze des Āp. sei er so weitschweifig, dass man manchmal glauben könnte, einen Komm. des letzteren vor sich zu haben; der wesentlichste äussere Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass H. Opfersprüche und Handlung zusammen gibt, Āp. dagegen jene als Mantrapāṭha absondert. Zwischen den Śrautasūtren ist vielfache Übereinstimmung ebenfalls wahrzunehmen[16]. Z. B. kehrt Āp. 10, 21, 1. 3. 4. 9. 11 mit kleinen Abweichungen wörtlich bei H. 7, 2, 1 ff. wieder. Älter als beide ist, wie wenigstens Bühler folgert, das Baudhāyanakalpasūtra. Ein vollständiges Msc. davon scheint nicht vorhanden[17]. Das MS. Haug ist ein Convolut verschiedener Msc. von verschiedenen Teilen. I. Praśna: dārśapūrṇamāsaopfer; II. agnyādheya; III. punarādhāna; IV. paśubandha; V. cāturmāsya; (VI—)X. agniṣṭoma[18]; XI. vājapeya; XXI. sāvitrādi āruṇaketukāntapañcakāṭakacayana; XXII—XXIV. karmānta.

Der karmānta genannte und andern Sūtren fremde Teil bespricht allgemeine technische Fragen des Opfers; also z. B. *kiyatyaḥ pākayajñasaṃsthāḥ kiyatyo haviryajñasaṃsthāḥ* (I, 4 resp. XXI, 4) oder *katham u khalv etaj jānīyād iyaṃ pūrvā tatir iyam uttareti. | yā prakṛtiḥ sā pūrvā tatir atha yad vidadhāti sottarā tatir | agnyādheyaṃ pūrvā tatiḥ sarve kāmyā agnaya uttarā tatiḥ* (1, 5 oder XXI, 5). Ein zweiter Unterschied ist das verschiedene Ansichten von Baudhāyana, Śāliki, Maudgalya, Aupamanyava gegenüberstellende Dvaidhasūtra. Der bei Eggeling Nr. 435 verzeichnete sarvatomukhaprayoga ist in der Art der Diskussion dem Dvaidhasūtra ähnlich und könnte ein Teil eines solchen sein. Baudh. ist kommentirt worden von Bhavasvāmin, den Burnell[19], weil er von Bhaṭṭa Bhāskara citirt wird, in das 8. Jahrhundert versetzt[20]. An ihn lehnt sich Keśava's Prayogasāra an. Unter den anderen Kommentatoren ist Sāyaṇa hervorzuheben[21]. Wie Āp. und Hir. ist Baudh. das Werk eines Lehrers des schwarzen YV. »who composed manuals on all the various subdivisions of the Kalpa, and founded a Sūtracaraṇa, which is said to exist to the present day«, wahrscheinlich nur im Süden unter den Telingana und Karnatakabrahmanen[22]. B. empfängt auch den Beinamen Kāṇva und wird dadurch dem Kaṇvagotra zugewiesen.

Auch von dem Gṛhyasūtra dieser Schule sind bisher nur wenige Notizen bekannt; nach Burnell (Tanjore Cat.) besteht es aus vier Praśna's. Eine Inhaltsangabe verdanken wir Bühler[23] und, genauer für die beiden ersten Praśna's, Winternitz[24]. Die auf die Śrāddhaceremonien bezüglichen Abschnitte, das ābhyudayikam und ekoddiṣṭam, sapiṇḍīkaraṇa u. s. w. samt den Mantra's findet man bei Caland[25], der den Sapiṇḍīkaraṇaritus dieser Schule

von den Bhāradvāja's ursprünglich entlehnt glaubt[26]. Das *Bhāradvāja*-kalpasūtra, bisher ebenfalls nur handschriftlich bekannt[27], scheint sich von den vorhergenannten nicht wesentlich zu unterscheiden und nur eine andere Redaktion desselben Stoffes zu sein. Winternitz hat mit Bezug auf die vier Gṛhyasūtren gezeigt, dass Āp. Hir. Baudh. Bhār. unter sich in engem Zusammenhange stehen und näher zusammengehören als irgend welche andere Werke dieser Art[28]. Das ergibt sich auch aus dem von mir untersuchten Abschnitt über die Darśapūrṇamāsa-iṣṭi dieser Śrautasūtren, wobei Bhāradvāja mehrfach wörtlich oder nur durch Umstellungen verändert mit Āp. übereinstimmt. Auf die engen Beziehungen zwischen dem pitṛmedha Āp.' und Hir.' hat Burnell[29] hingewiesen. Die von Winternitz[30] und Caland an dem Śrāddharitual gemachte Beobachtung, dass Āp. Bhār. Hir. unter einander wieder näher mit einander verwandt sind als mit Baudhāyana, dürfte sich auch für das Śrautaritual bestätigen. Über das zeitliche Verhältnis von Āp. Baudh. Hir. siehe Jolly, Grundriss § 2 und die Litteraturangaben daselbst, besonders Bühler[31], von dem der Nachweis ausgeht, dass Baudhāyana, ein pravacanakāra, höheres Alter als der sūtrakāra Āpastamba beanspruchen darf. Von dem ebenfalls zum schwarzen YV. gehörenden *Vaikhānasa*śrautasūtra[32], sind nur wenige Msc. bekannt. Die auf das Tieropfer bezüglichen Teile des Śrauta hat Schwab l. c. herbeigezogen. Das Gṛhyasūtra, das 2, 18 *vikhanas* citirt, ist umfangreich, hat manche Spuren späten Ursprungs[33] und behandelt z. T. Gegenstände, die anderwärts in die Pariśiṣṭa's oder spätere Texte verwiesen sind. Es gibt zuerst eine Klassifikation der Saṃskāra's[34]; in I, 2 *cāturāśramiṇāṃ snānavidhiḥ (abhiṣeka, divya, vāyavya* u. s. w.); 6. *puṇyāha;* 8. *athāgnyāyatana;* 9. *āghāravidhāna;* 16. *sāmānyataḥ kriyāyā homamantrāḥ* II (fol. 12 b) *atha śarīreṣu saṃskāreṣu ṛtusaṃgamanavarjam nāndīmukhaṃ kuryāt;* 3. *upanayana;* 9. *pārāyaṇavratāni;* 12. *āṣāḍhyopākarma;* 13. *samāvartana;* 16. *argha;* 18. *prāṇāgnihotravidhāna;* III. *pāṇigrahaṇam;* 8. *maithunam;* 10. *gṛhītaliṅgāni;* 11. *puṃsavana;* 12. *sīmantonnayana;* 13. *viṣṇubali (keśavaṃ nārāyaṇaṃ mādhavaṃ govindaṃ viṣṇuṃ madhusūdanaṃ trivikramaṃ vāmanaṃ śrīdharaṃ hṛṣīkeśaṃ* u. s. w. *iti nāmabhir devaṃ viṣṇum āvāhya);* 14. *jātakam;* 15. Räucherung, *medhājanana;* 16. u. a. *vāstusavana*(!); 18. *utthāna;* 19. *nāmakaraṇa;* 20. *varṣavardhana;* 22. *annaprāśana;* 23. *caulakam;* IV, 1. *sthālīpaka;* 3. *aṣṭakā;* 5. *piṇḍapitṛyajña;* 7. *śrāddha;* 8. *caitryām;* 9. *āśvayujīm;* 13. *gṛhaśānti* (i. e. *grahaśānti);* V, 1—12. *dahanavidhi*, behandelt sehr ausführlich Tod und Verbrennung, die verschiedenen Toten, *āpaddāhya, akṛtidahana;* 13. *ekoddiṣṭa;* VI. *niṣekādisaṃskārāṇāṃ prāyaścittam;* VII. *mṛtasaṃskāraprāyaścittam.*

Die **Mānavasūtra**'s gehören zum Litteraturkreis der Maitrāyaṇī-saṃhitā und beziehen sich auf diese als Saṃhitā ihrer Schule; ein in der MS. vorkommender Vers ist nur mit Anfangsworten angeführt, während ein dort nicht vorkommender vollständig citirt wird. In den Handschriften wechseln die Bezeichnungen Mānavasūtra, Maitrāyaṇīya-Mānava-S., Maitrāyaṇīya-S. mit einander ab; doch wird, nach dem Vorgange von Hemādri, wahrscheinlich zwischen Mānavamaitrāyaṇīya's oder Mānava's und Maitrāyaṇīya's zu scheiden sein[35]. Auch der Caraṇavyūha nennt die Mānava's eine Unterabteilung der Maitrāyaṇīya's, die selbst wieder wie Kapiṣṭhala-kaṭha's u. a. eine Unterabteilung der Caraka's bilden. M. Gṛhya und M. Śrauta stehen in nahem stilistischen Zusammenhang. Eine Anzahl von Wendungen des Śrauta finden sich wörtlich im G. wieder (v. Bradke). Ein kurzes Inhaltsverzeichnis findet sich im »Verzeichnis der Oriental. Hs. aus dem Nachlasse des Prof. Haug S. 25 (II Nr. 53); berichtigt bei L. v. Schroeder, Maitr. Samh. I, XLI ff. und v. Bradke, ZDMG. 36, 447[36], woselbst S. 442. 445 die handschrift-

lichen Quellen beider Sūtren aufgezählt sind[37]. Das unter Goldstücker faksimilirte, Mānavakalpasūtra, »being a portion of this ancient work on Vaidik rites, *together with the Comm. of Kumārilasvāmin*[38]« ist das Faksimile »einer recht inkorrekten und lückenhaften Abschrift eines Kommentars zu den sieben ersten Adhyāya's des prāksomabhāga des Mānava Śr. S.[39].« Charakteristisch ist für das MGS. eine den anderen bis jetzt bekannten GS. fremde Ceremonie, die Verehrung des Vināyaka Gaṇeśa, die z. T. wörtlich (aber in Śloken) bei Yājñavalkya wiederkehren, nur dass hier anstelle der vier Vināyaka's einer getreten ist. Den piṇḍapitṛyajña der Mānava's, Fragmente des piṇḍapitṛyajña aus dem Maitrāyaṇīya-Śr. S., ferner den aṣṭakāritus des Mān. GS. und den *mānavaśrāddhakalpa* hat Caland[40] veröffentlicht, nach dessen Ansicht dieser śrāddhakalpa was den Inhalt angeht, »alt zu sein« scheint, »wenigstens in den Prosapartien«, während die späteren Teile, »weiter nichts als eine Anthologie aus verschiedenen Texten« (karmapradīpa, Manu, caturviṃśatipurāṇa) seien. Eine von Bühler vermutete[41] nähere Übereinstimmung zwischen Mānavadharmaśāstra und dem Mānavaśrāddhakalpa lasse sich nicht nachweisen[42], auch nicht mit dem MGS.[43]. Mit dem GS. ist eng verwandt das Kāṭhaka GS., worüber wir Bühler[44] die erste und später Jolly[45] genauere Auskunft, namentlich mit Bezug auf sein Verhältnis zu Viṣṇu, verdanken. Der Vergleich beider GS. zeigt eine enge Übereinstimmung nicht nur in ihren Anordnungsgrundsätzen, sondern auch im Wortlaut einer erheblichen Anzahl von Stellen. Die hie und da vorkommenden speziellen Übereinstimmungen beider mit andern GS. beziehen sich (mit Ausnahme des Vṛṣotsarga) nach Jolly nur auf die Mantra's und »wo beide mit einem oder allen andern zusammentreffen, stimmen sie doch unter sich viel genauer überein«[46]. Charakteristisch für das Kāṭhaka scheint die dort gegebene Beschreibung der Brāhma- und der Āsuraehe, die dort noch nicht zu den unerlaubten Eheformen gerechnet wird[47]. Der Verfasser des KGS. ist nach der kaschmirischen Tradition *Laugākṣi*, sein Kommentator, der nach der Kaschmirer Tradition vor der muhamed. Eroberung[48] lebte, Bhaṭṭa Devapāla, Sohn des Śrīharipāla. Nach Caland aber sind das von Devapāla kommentirte Kāṭhaka und das Laugākṣisūtra, zu welchem Brāhmabala die gṛhyapaddhati schrieb, vielleicht zu unterscheiden, die letztere gehöre zu der Carakaschule der Kaṭha's, während Devapāla sich auf die Cārāyaṇīya-Kaṭhaschule beziehe[49]. Die von dem Aṣṭakāśrāddharitus dieser Schule handelnden Abschnitte hat Caland S. 224. 254 veröffentlicht. Von Gesetzbüchern ist das des Viṣṇu mit dem Kāṭhaka nahe verwandt[50]. Das Śrauta Sūtra (»*Vaitānika*«) dieser Schule scheint verloren, nach dem Komm. zu GS. enthielt es 39 Adhyāya's[51], doch hat Caland seinen piṇḍapitṛyajña zu rekonstruiren vermocht[52].

1 The Śrauta Sūtra of Āpastamba . . . with the comm. of Rudradatta ed. R. Garbe vol. I. Calcutta 1882; vol. II (bis praśna 15: pravargya) 1885. Dazu die Anz. von L. v. Schroeder, Litteraturblatt f. or. Phil, I, 2 ff.; yajñaparibhāṣāsūtrāṇi Āpastamba's übersetzt u. erklärt von M. Müller, ZDMG. 9, XLIII ff. SBE. 30, 310 ff. — Ausgabe u. Text der paribhāṣā's in Uṣā vol. I (mit einer Bengāliübersetzung). — Praśna 15 (Pravargya) herausgeg. u. übers. von Garbe, ZDMG. 34, 319 ff. — Über die Beziehungen Āp.' zur Maitrāyaṇī saṃhitā Garbe, GGA. 1882, 114. Āpastambīya Gṛhya Sūtra with extracts from the Comm. of Haradatta and Sudarśanācarya ed. by Dr. M. Winternitz, Wien, 1887. (Angez. von Bühler, WZKM. 2, 83. Bemerkungen dazu von Böhtlingk ZDMG. 41, 669), ed. Tanjore 1885 (Jyotirvilāsapress, Kuhn's Litteraturblatt III, 106). — Eine allgemeine Inhaltsangabe und Übersicht über »the Ap. S. of the black YV.« und seine Commentare gibt Burnell, IA. 1, 5. — 2 SBE. 2, XL XII; 30, XXIX. — 3 Bühler, SBE. 2, XXXIV; Āpastambīyadharmasūtra[2], introd. Jolly, Grundriss § 2. — 4 Das Citat bei Oldenberg, SBE. 30, 208. — 5 Für den ersten Band sind die Citate gesammelt von L. v. Schroeder, Litteraturblatt f. or. Phil. I, 7 ff. Siehe jetzt in Gurupūjākaumudī für Weber: p. 33: Garbe, »Bemerkungen zum Āpastamba Srautasūtra«.

— [6] WINTERNITZ, Hochzeitsrituell S. 10 ff. BÜHLER, WZKM. 2, 84. — [7] JOLLY, Grundriss § 2. — [8] Nach einer in meinem Besitz befindlichen, ARTHUR VENIS' Güte verdankten Abschrift eines Benares MS. — [9] KIRSTE, the Gṛhyasūtra of Hiraṇyakeśin with extracts from the Comm. of Matṛdatta. Vienna 1889. — KIRSTE, ein Granthamanuscript des Hiraṇyakeśigṛhyasūtra. Wien 1891. — BÖHTLINGK, Über d. sog. Unregelmässigkeiten in d. Sprache d. GS. des Hir. ZDMG. 43, 598 ff. — [10] In dem MS. Nr. 273 ASB. (30, d. 7) führen Praśna I, pat. 2. 3 die Unterschrift prayogaratnamālāyām; andere aber prayogavaijayantyām; andere nur vyākhyāyām (nach einer freundlichen gelegentlichen Mitteilung HOERNLE's). — [11] BURNELL, Tanjore coll. 21b. — [12] Śāṅkhāyana ed. HILLEBRANDT, I, preface IX. — [13] KIRSTE, l. c. preface IX. — [14] BURNELL, l. c. — [15] Hochzeitsrituell S. 6 ff. Einige Gegenbemerkungen (mit Rücksicht auf interpolirte Stellen), KIRSTE, WZKM. 6, 174. — HGS. u. HDhS. BÜHLER, SBE. 25, XL. — [16] Cf. die Anmerkungen zu HILLEBRANDT, das altind. Neu- u. Vollmondsopfer, SCHWAB, das altind. Tieropfer. — [17] AUFRECHT, cat. cat. s. v. Baudh.; BURNELL, Tanjore Cat. 20b; Cat. of Ved. MSS. Nr. LXXXVII. Eine Ausgabe ist von mir für die Bl. beabsichtigt, wenn mir hinreichendes Material zugeht. — [18] Die Einteilung ist hier nach den Kolophons einzelner Abschnitte des HAUG'schen MS. gegeben, soweit sie bestimmte Angaben haben. Andere Abschnitte sind nicht durchgezählt. Am Schluss des aus 5 Praśna's bestehenden Agniṣṭoma steht »daśamaḥ praśnaḥ samāptaḥ«. — [19] Catalogue of a coll. S. 26. Nach BHANDARKAR l. c. BÜHLER IA. 18, 187 muss er vor dem 10. Jahrhundert gelebt haben. — [20] WI.[2] 111. — [21] KIELHORN, Cat. of SM in the Southern Parts of the Bomb. Pres. p. 8, EGGELING Cat. India office Nr. 289. — [22] BÜHLER, SBE. 14, XXIX. — [23] SBE. 14, XXXII. — [24] Hochzeitsrituell 7. — [25] Ahnenkult 216 ff. 259. — [26] l. c. 37. — [27] Stellen daraus finden sich in meinem NVollmondsopfer u. in SCHWAB's Tieropfer in den Anmerkungen citirt; ferner bei WEBER, Verz. 2, S. 44 ff. Die Śrāddhaabschnitte behandelt CALAND l. c. Über Handschriften von Bh. siehe ausser AUFRECHT BÜHLER, IA. 18, 188. — [28] Ausser Hochzeitsrituell S. 5 noch WZKM 4, notes on Śrāddha's S. 202—212. — [29] Tanjore Cat. 21b 22a. Zwischen den beiden Dharmasūtren BÜHLER, Āpastambīyadharmasūtra[2], XI. — [30] Notes on Śrāddhas WZKM. 4, 202—212. CALAND, Ahn. 145. — [31] SBE. 2, XVIII—XX; 14, XXXV. Gründe für ein verhältnismässig späteres Datum Baudh. erörtert Ramkṛṣṇa Gopal BHANDARKAR, Report on the search for SM. in the Bombay Pres. dur. the year 1883—84. Bombay 1887, p. 34. Dagegen BÜHLER, IA. 18, 188. — [32] BÜHLER, SBE. 25, XXIX. — [33] JOLLY, § 3, S. 9. — [34] Nach meinen Notizen aus der Handschrift der K. Hofbibliothek in Wien. — [35] CALAND, Ahnenkult X ff. KNAUER, Anzeiger f. Indog. SAtumskunde 6, 24. BHAU DAJI JBRA. 9, p. 160 citirt daraus Maitrāyaṇīya Kaṭhasūtra u. Mānava Maitrāyaṇīya Sūtra. Über »Kaṭhasūtra« cf. AUFRECHT, Cat. cat. — [36] »Über das Mānava-Gṛhya-Sūtra«. — [37] Die moderne (von KIELHORN an STENZLER gegebene) Abschrift eines Bhāṣya zum MGS. befindet sich in der Breslauer Bibliothek. — [38] London 1861. Einen Comm. von Agnisvāmin bei EGGELING 282. — [39] WEBER, ISt. 5, 12 ff.; v. BRADKE, ZDMG. 36, 448. — [40] Altindischer Ahnenkult S. 214 ff. resp. 227. — [41] SBE. 25, preface p. XL ff. — [42] CALAND, Ai. Ahnenkult 82. — [43] JOLLY, Grundriss § 5; KNAUER, Anz. f. ISAK. 6, 24. — [44] Detailed rep. 1877, 36. IA. 5, 30. — [45] Das Dharmasūtra des Viṣṇu u. das Kaṭhakagṛhyasūtra (SBAW. 1879, II, S. 22 ff.), Grundriss § 3 S. 7. — [46] JOLLY, SBAW. l. c. 75 ff. CALAND, Zu den Kaṭhaka- u. Mānavagṛhyasūtra WZKM. 8, 288 ff. — [47] JOLLY 29. — [48] BÜHLER, Det. Rep. 37; bei WEBER, I.[2] 332. — [49] l. c. 67. — [50] JOLLY l. c. CALAND S. 68. — [51] BÜHLER, Det. Report 36. App. II, p. LIII. — [52] l. c. p. 67. 212. Vgl. auch v. SCHROEDER: »Zwei neu erworbene Handschriften« Wien 1896, S. 3.

Sāmaveda. a) Maśaka wird von den andern Sūtren als Kalpa, Kalpabrāhmaṇa, Ārṣeyakalpa oder Maśaka Gārgya citirt und ist »eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonien der Somaopfer gehörigen Gebete« in der Reihenfolge des Pañcaviṃśabrāhmaṇa, doch unter Hinzufügung einiger andrer Ceremonien[1]. Sein Kommentator ist Varadarāja, der Sohn des Vāmanācārya[2].

b) Lāṭyāyana[3] S. Sūtra war nicht ursprünglich das Sūtra einer L. Śākhā, sondern geschrieben von Lāṭyāyana und von der Kauthumaśākhā als Lehrbuch ihrer Schule angenommen.[4] L. citirt Maśaka und häufig längere Stellen des Pañcaviṃśabr. und eine Reihe von Lehrern wie Śāṇḍilya, Dhānaṃjayya, Śāṇḍilyāyana, Gautama, Gautama Sthavira, Saucivṛkṣi, Kṣairakalambhi, Kautsa, Vārṣagaṇya, Lāmakāyana, Rāṇāyinīputra, besonders aber die Sātyāyanin und

deren Werk, und die Śālaṅkāyanin, »welche letzteren notorisch dem westlichen Teile Indiens angehören[5].« W. hat darauf hingewiesen, dass solche Erwähnungen in den Sūtren des L. wie in den übrigen Sūtren des SV. viel häufiger als in den Sūtren der anderen Veden stattfinden und dass das ein Zeichen der Priorität jener sei. Die Ansicht wird durch eine Gegenüberstellung einiger den Sattra's angehöriger Vorschriften Lāṭ. und Kāt.'s bewiesen, bei denen dieser sich ausdrücklich (22, 5, 1; 6, 25) auf die Chāndogyas beruft und deren bei Lāṭ. detaillirt angegebene Bräuche summarisch wiedergiebt[6]. Charakteristisch für Lāṭ. ist die weniger verächtliche Behandlung der Śūdra und Niṣāda's, ferner die Bezugnahme auf die Vrātyas (8, 6, 1 ff.) und der dabei verwendete Wortschatz, über dessen Deutung Śāṇḍilya, Gautama, Dhānaṃjayya z. T. schon schwanken. Der Gebrauch eines »*prācyaratha*« zeigt, dass es sich hier um Entlehnungen aus dem Osten handeln dürfte.

c) Drāhyāyaṇa, von Lāṭ. wenig unterschieden, gehört der Rāṇāyanīyaschule an, die nach Bhau Dājī[7] in »Dravid Deśa« herrscht, während die Kauthuma S. in Guzerat vorwiegt. Der von Weber für dies Sūtra angeführte weitere Name *Vāsiṣṭhasūtra* ist nicht unbezweifelt[8]. Ein Kommentar des *Makhasvāmin* oder *Maghasvāmin* wird von Rudraskanda erwähnt, dessen Audgātrasārasaṃgraha dazu als Supplement geschrieben ist[9]; vom Kommentar Dhanvin's erwähnen Weber und Burnell ein Bruchstück[10]. Die Existenz eines d) von Gobhila verfassten Śrautasūtra ist nicht erwiesen[11]. Vom Upagranthasūtra, das Kātyāyana zugeschrieben wird und Prāyaścitta's enthält, wissen wir bisher nur durch einzelne Notizen[12], ebenso vom Kṣudrasūtra.

Als Gṛhya gehört zum Sāmaveda a) Gobhila[13], nach Āśārka, dem Kommentator zum Karmapradīpa für beide Schulen des SV., sowohl die Kauthuma's (in Guzerat) als die Rāṇāyanīya's (in Mahārāṣṭra) geltend[14]. Er ist kommentirt worden von Nārāyaṇa, dem Sohn des Mahābala[15] und dem Herausgeber in der Bibl. Ind. Tarkālaṅkāra, der jenen benutzt hat, ausser ihm noch Bhaṭṭabhāṣya, Raghunandana u. a. Quellen. Gobhila's Sūtra trägt mehrfach alte Züge, so z. B. schreibt er allein ein Tieropfer beim Hausbau vor; aber eine Altersbestimmung ist noch nicht vorhanden. Öfter zeigt er auch überarbeitende Hände. G. setzt ausser dem Text des SV. die Spruchsammlung des Mantrabrāhmaṇa[16] voraus, welches die von G. nur mit den Anfangsworten citirten Sprüche, soweit sie nicht im SV. enthalten sind, in der Reihenfolge der Handlungen anführt. Knauer sieht darin eine Komposition, die dem Gṛhya vorausging und in dieses in extenso aufgenommen wurde, so dass Gobhila im Grunde nichts weiter als eine systematische Verarbeitung des Mbr. sei; durch innige Verschmelzung von Spruch und Handlung, teils durch Erweiterungen und Zusätze sei das ganze abgerundet worden. Oldenberg hingegen meint, dass beide Werke mit Rücksicht aufeinander gearbeitet sind, dass G. »gave the full wording of the shorter Mantras with which the description of the ceremony could be interwoven without becoming obscure or disproportionate; the longer Mantras would have interrupted, rather tediously and inconveniently, the coherency of his ritual statements; so he separated them from the rest of his work and made a separate Saṃhitā of them[17].« Dass das Mantrabrāhm. zum SV. gehört, wird dadurch erwiesen, dass es die im SV. vorkommenden Verse nicht anführt, sondern solche, die andern Saṃhitās entlehnt sind.

b) Ein zweites Gṛhya des SV. ist der zu der Drāhyāyaṇaschule gehörende und bei den Rāṇāyanīya's gebrauchte *Khādira*[18]; er ist ganz von Gobhila abhängig; nur hat er dessen Vorschriften wesentlich verkürzt[19]. Während er von 2, 2, 17 an G. sich ganz anschliesst, hat er vorher redaktionelle Änderungen vorgenommen. Die Sūtren, welche bei G. sich nicht finden, gehen

z. T. auf Lāṭ. zurück. ... »It shows by a very clear example how a Sūtrakāra of the later time would remodel the work of a more ancient author, trying to surpass him by a more correct arrangement, and especially by what became more and more appreciated as the chief accomplishment of Sūtra composition, the greatest possible succinctness and economising of words[20].«

c) *Chandogagṛhyasūtra* erwähnt Caland (Ahnenkult 121) auf Grund der Citate im Gobhilaśrāddhakalpa und bei Hemādri und hält es für verschieden von Khādira. Ein Gṛhyasūtra der Jaiminīya's hat Burnell mit einem Kommentar von Srīnivāsa aufgefunden[21]. Die auf den Śrāddhakalpa der Sāmavedins bezügliche Litteratur bespricht Caland[22].

1 WL.[2] 83, MHASL. 210; Burnell, Tanjore Cat. 22b. — 2 Handschriften bei Aufrecht, Cat. cat. s. v. und Stein, Cat. of the SM. in the Raghunatha Temple Libr.; auch Hṛsikeśa Śastri, descript. Cat. of SM. Calc. S. Coll. 1894, pag. 136 ff. Nr. 202 ff. — 3 Ed. with the comm. of Agnisvāmin by *Ānandacandra Vedāntavāgīśa*, Calc. 1872 (B. I.). Auf das Alter des Komm. weist der Beiname -svāmin (s. S. 26). — 4 MHASL. 181. — 5 WL.[2] 84. Ein Verzeichnis aller Namen u. s. w. bei Lāṭ., Weber, Verzeichnis Nr. 1428. — 6 Siehe unten die Darstellung der Sattra's. — 7 JBRA. IX, 160 (notes on the age and works of Hemādri); Jolly, Grundriss § 3: Mahārāṣṭra. — 8 Caland, Ahnenkult 113, Anm., vgl. Aufrecht, Cat. cat. vasiṣṭhaśrāddhakalpa. — 9 Aufrecht, Cat. Bibl. Bodlei. 379b, vgl. Cat. cat. — 10 WL. 88. Nach Aufrecht, Cat. cat. wird Dhanvin von Rāmakṛṣṇa citirt. Burnell, Tanjore Cat. 22a. — 11 WL. 88. — 12 MHASL. 210. Rajendra Lala Mitra, Notices of SMSS. II, 182; Burnell, Tanjore Cat. 22b; Eggeling, Cat. Nr. 271 resp. 272; Haug, Nr. 81. 82. — 13 Ed. (with a Comm. by the editor) by Chandrakānta Tarkālaṅkāra, Calc. 1880 (Bibl. Ind.); 2) herausgegeben und übers. von Dr. F. Knauer, Heft I Text (nebst Einleit.) Leipzig-Dorpat 1884, Heft II Übersetz., Erläuterung 1886. Dazu die Anzeige von Winternitz ÖMFO. 11, 63; 3) übersetzt von H. Oldenberg, SBE. 30, S. 1 ff. Wortverzeichnis von Stenzler zu Āśv. Pār. S. u. G. 1886. — 14 Weber, L.[2] 93. Von Hemādri als Verfasser des Kāṇāyanīyasūtra bezeichnet. Bhau Daji JBRA. IX, 160. — 15 Aufrecht, Cat. Bibl. Bodleianae (Cod. Wils. 72). — 16 Mantrabrāhmaṇa of the Sāmaveda with a Comm. and Beng. translat. by Satya Brata Samasrami ed. Jivananda Vidyāsagara Bhaṭṭācārya, Calc. 1873; 2) dass. ed. Satyavrata Sāmaśramī, Zeitschrift Uṣa Calc. 1890 (mit einem Mantraverzeichnis). Eine südind. Ausgabe erwähnt Kuhn, LOPh. 3, S. 107. Über das Brāhmaṇa vgl. Max Müller, Academy 1890, I, p. 390; Uṣa Heft 3 u. 6: »we know that the Chandogya consisted of two parts and that the two books hitherto missing are the two books of the Mantra-Brāhmaṇa.« Ein Chāndogyamantrabhāṣya bei Eggeling, Cat. 280. — 17 SBE. 30, 7. Die Meinungsverschiedenheit ist weiter zum Ausdruck gekommen in »Vedische Fragen« von Knauer (Festgruss f. Roth S. 61 ff.). Anzeiger für indogerm. Sprach- u. Altertumskunde 5, S. 5 (Anzeige des »Festgruss« durch Oldenberg). Zu denselben Schlüssen wie Knauer für Gobhila und Mantrabrāhmaṇa kommt Winternitz, Hochzeitsr. S. 10 für Āpastamba und den Mantrapāṭha. — 18 Ed. and transl. by Oldenberg. SBE. 29, 374 ff. Über den Śrāddhakalpa Caland, l. c. 121. Rudraskanda's Komm. zum Gṛhya erwähnt Old. l. c. 373; Aufrecht, Cat. cat. s. v. Rudraskanda. — 19 Knauer 2, S. 34 ff. 40. — 20 Oldenberg, SBE. 29, 372. — 21 Bühler, SBE. II, XLIX note. 22 Ahnenkult S. 110 ff.

Atharvaveda. Das zum AV. gehörende *Vaitānaśrautasūtra*[1] ist kein altes und originales Werk, sondern eine Kompilation, »mit der man vielleicht dann den AV. ausstattete, als er den andern Veden zur Seite gestellt wurde[2]« oder, wie Bloomfield sagt »a somewhat conscious product, made at a time when Atharvavedins, in the course of their polemics with the priests of the other Vedas, began to feel the need of a manual for Vedic practices which should be distinctly Atharvanic[3].« Sein Name, der an sich jedem Śrauta S. beigelegt werden könnte, ist vielleicht von dem Worte, mit dem es beginnt, hergenommen. Es stimmt vielfach mit dem Gopathabrāhmaṇa überein und folgt sehr deutlich Kātyāyana (1, 1, 8 bezieht es sich direct auf den Yajurveda), dessen Kommentator andererseits das Vaitāna öfter als Vaitāna oder auch Ātharvaṇa citirt[4]. Während sonst das Gṛhya das Śrauta voraussetzt,

ist das Vaitāna abhängig von dem Kauśika überall, wo die Verschiedenheit des Inhalts es gestattet[5]. Wenn wir, nach Bloomfield, abziehen, was das VS. mit Kauśika gemeinsam hat, so bleibt in jenem wenig specifisch Atharvaartiges übrig; ein sonst unbekannter *śaunakayajño 'bhicārakāmasya* verdient darunter hervorgehoben zu werden. Die Übereinstimmungen beider, welche sich auch auf formelles erstrecken, sind entweder aus der in Atharvaschulen umlaufenden Tradition geschöpft oder bezeugen, wie in hohem Grade wahrscheinlich gemacht ist, die Abhängigkeit des Vaitāna vom Kauśika. Ungleich grösseren Wert hat das letztere, das weder ein Śrauta- noch ein blosses Gṛhyasūtra ist[6], sondern ausser den wichtigeren Vorschriften des häuslichen Rituals die mit den Atharvaliedern verbundenen Zauberpraktiken u. s. w. enthält und durch seine umfangreiche Berücksichtigung von Beschwörungen und verwandten Dingen viel andern vedischen Schulen unbekanntes Material enthält. Es ist kein einheitliches Buch, sondern eine Zusammensetzung verschiedener Werke und verschiedener Schriften; Kaṇḍikā 7—53 (mit Ausnahme der Gṛhyapartie 42, 15—45) enthalten die eigentlichen Atharvasūtren und »the strongest characteristics of Atharvan life«, wohl ein weiteres Stratum bilden Buch 13 (Kaṇḍ. 93—136 über Omina und Portenta), 14 (137—141 verschiedene Materien behandelnd); den Rest machen Gṛhyavorschriften aus, und hier scheint K. 1—6 wieder ein besonderes Stratum zu sein. Das K. gilt als der *saṃhitāvidhi* zu vier von den neun Śākhās des AV., zu Śaunakīya, Akṣala, Jalada(?) und Brahmavada-Śākhā[7] und setzt wie das Vaitāna die Śaunakīyarecension des AV. voraus. Als Autoritäten nennt Kauśika ausser den auch von Vaitāna citirten Kauśika, Yuvan Kauśika, Bhāgali, Māṭhara, Śaunaka und einem vom Gopatha verschiedenen Brāhmaṇa noch Gārgya, Pārthaśravasa u. a.[8] Pischel vermutet unter seinen Quellen auch ein Dharmasūtra, »wahrscheinlich das des Paiṭhīnasi«[9]. Zu K. gehört das von Dārilabhaṭṭa, dem Urenkel des Vatsaśarman, verfasste und bis zur 48. Kaṇḍikā erhaltene Kauśikabhāṣya, ferner *Rudra's* und *Bhadra's*, nur aus Citaten bekannte Kommentare[10], die im Stil der Smṛtis geschrieben zu sein scheinen, *Keśava's* auf umfangreicher Litteraturkenntnis beruhende Paddhati und einige andere bei Bloomfield besprochene Texte. Die Rituallitteratur zum AV. besteht ausser Vaitāna und K. aus noch drei weiteren Kalpa's[11]: 3) dem Nakṣatrakalpa[12], 4) Śāntikalpa[13] und 5) dem noch unbekannten Āṅgirasa- oder Abhicāra- oder Vidhānakalpa[14]. Von den Pariśiṣṭas hat den 35., den *āsurīkalpa*, »an *abhicāra*, or witchcraft practice, containing rites to be used in connection with the āsurī-plant« Magoun herausgegeben[15]. Im Gegensatz zu den genannten 5 Kalpas, die nach Upavarṣa »*vedatulya*« sind, gehört dieser zu denjenigen, die auf der Smṛti beruhen. Den Śrāddhakalpa der Śaunakins (44. Pariśiṣṭa), den mit Hilfe Hemādris reconstruirten Śrāddhakalpa der Paippalādas und Hinweise auf einen Śr. der Paiṭhīnasismṛti hat Caland veröffentlicht[16]. Ein Ātharvaṇasūtra von Pāṇinīya scheint von Trikāṇḍamaṇḍana gekannt zu sein[17]. Zu welchem Veda die Sūtren des *Upavarṣa* und Araṇyanivāsin *Matsya* gehören, deren Vorhandensein aus Angaben desselben Verfassers hervorgeht, ist nicht deutlich.

[1] Roth, der Atharvaveda in Kaschmir, Tübingen 1875, S. 22. — ed. Garbe, with critical notes and indices, London 1878. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Garbe, Strassburg 1878. Über ein Yajñaprāyaścittasūtra, »Vaitāyana« genannt, s. Eggeling Cat. Nr. 367. — [2] Hillebrandt, Jen. Litt.-Ztg. 1879, Nr. 17, S. 236. — [3] Bloomfield, on the position of the Vaitāna Sūtra in the Lit. of the AV. JAOS. 1885, vol. XI, S. 375 ff. — [4] Garbe l. c. preface VI. — [5] Bloomfield 379. — [6] On a proposed ed. of the Kauśika-sūtra by M. Bloomfield, PAOS 1883, CLXX; the Kauśika-Sūtra of the Atharva-Veda with extracts from the comm. of Dārila and Keśava ed. by Maurice Bloomfield, New-Haven 1890 (JAOS. vol. XIV). — Weber, zwei vedische Texte über Omina und Portenta, Berlin, 1859 (enthält das 13. Buch des Kauśika); Haas, IStud. V, S. 378 ff. (10. Buch);

Caland, Altind. Ahnenkult passim (p. 15. 98 u. s.); WZKM. 8, 367 ff. — 7 Sankar Pandurang Pandit, Academy 1880, 5th June; Bloomfield, JAOS. XI, 377; Kauśika XVII. XXXIV. XXXVI. — 8 Bloomfield, JAOS. 11, 386. — 9 GGA. 1891, Nr. 8, S. 283; über Paiṭhīnasi vgl. Bloomfield, Kauśika p. XVIII; Caland, Ahnenkult 99. 109 ff.; Jolly, Grundriss § 4 (S. 13). — 10 JAOS. 11, 376; Kauśika XIII. XVII. — 11 Bloomfield, JAOS. 11, 378. — 12 Weber, die ved. Nachr. von den Nakṣ. I, 311 ff.; II, 390; Bloomfield, Kauṣika, introduct. XIX; AVComm. ed. Sankar Pandit p. 25. — 13 Weber, l. c. II, 390; Kauṣika XIX; AVComm. p. 26. — 14 Gopathabr., introduct. p. 5; Bloomfield, JAOS. 11, 378. — 15 Baltimore 1889 (Diss.). Dazu O. Böhtlingk, Einige Conjecturen zum Āsuri-Kalpa, ZDMG. 44, 489 ff. — 16 Ahnenkult 95 ff. 240 ff. — 17 Bhandarkar, Rep. 1883.4. S. 30.

§ 8. Die spätere Litteratur. — An die Sūtren schliessen sich die »Nachträge« oder Pariśiṣṭas, die in allen Schulen vorhanden gewesen zu sein scheinen und genauere Vorschriften über einzelne in den Sūtren nur angedeutete Dinge (z. B. die Paridhis und deren Beschaffenheit) oder auch ergänzende Bestimmungen über dort noch nicht verhandelte Gegenstände (wie Grahayajña, Teichweihe, Vāstupūjana) enthalten. Der Verfasser des aus vier Adhyāyas bestehenden Āśvalāyana GP.[1] erklärt in der Einleitung, das von seinem Ācārya absichtlich nicht gebilligte, was andere gesagt haben, und das von ihm gelehrte darstellen zu wollen. Nach einer Beschreibung des *kartṛ* in § 1, seiner Kleidung, Haltung beginnt eine genaue Darstellung des Sandhyāvidhi (1, 2—7), die an die Vorschrift Āśvalāyana's *sandhyām upāsīta* (3, 7, 3) anknüpft. Das Kapitel über den *pārvaṇaḥ sthālīpākaḥ* (1, 17) kann das Verhältnis des GP. zum Sūtra (1, 10) gut erläutern. Die Anfangsworte *atha pārvaṇaḥ sth.* sind in beiden gleich; die darauf folgende Vorschrift des P., dass am Vollmondstage zu beginnen sei, steht nur im P., aber sie ergiebt sich aus der Anordnung der beiden Sūtren 1, 3, 9. 10 im ĀŚS. (Comm. zu 1, 3, 10), die ins P. herübergenommen sind und nun auf die allgemeine Vorschrift folgen. Eine solche Übereinstimmung zeigt sich auch sonst, wie beim Pitṛmedha (ĀGP. 3, 1 ff., Āśv.G. 4, 1 ff.), dessen Darstellung in beiden Texten teilweise wörtlich gleichlautet. Ferner ist ĀGP. 4, 11 ff. = Adbhutabr. § 2 ff. (bei Weber). Von andern P. ist veröffentlicht das *Gobhilasaṃgrahapariśiṣṭa*, das eine Ergänzung zu Gobhila und zur Gṛhyalitteratur überhaupt ist. Trotz seines Ansehens in der späteren Litteratur, die Gobhilaputra als seinen Autor nennt, ist es eine spätere, Nārāyaṇa noch nicht bekannte Kompilation. »Die Punkte, in welchen es die Gesetze des Gṛhyasūtra ergänzt, zeigen mehr den Charakter der Vidhānalitteratur (Zauberbestimmungen) als den wirklich echter addenda zum Buch der Haussitte der Sāmavedin aus alter Zeit. Augenblicklicher direkter Einfluss wird den untergeordnetsten Handlungen zugeschrieben; Verstösse gegen die äusserlichsten Regeln werden dadurch abschreckend gemacht, dass man Krankheit, Unglück und Tod als ihre Folge bezeichnet[3].« Es zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster (1, 2—33[a]) mystisches über das Feuer (Namen, Zungen u. s. w. Agnis) enthält, deren zweiter in ganz ungefährem Anschluss an das Gṛhyaritual Nachträge zu verschiedenen Bestimmungen der Gṛhyas liefert, z. B. ein Kapitel über Konstruktion der Opferschnur, einen Vers über die Haartracht der verschiedenen Familien, über das Śrāddha u. s. w. Da das GSP. sich nicht ausschliesslich an Gobhila anlehnt, noch auf ihn beschränkt, ist der Gedanke ausgesprochen worden, dass das ursprüngliche Werk eine kompendienartige Zusammenfassung der Gṛhya überhaupt war, mit Bestimmungen, die in ihren Grundzügen Gemeingut aller waren, dann aber vervollständigt, modificirt und schliesslich mehr an Gobhila angelehnt wurden[4]. Eng mit dem Saṃgraha zusammen hängt der *Karmapradīpa*, *Sāmagṛhya*- oder *Chāndogyagṛhyapariśiṣṭa*[5], dem Kātyāyana des weissen Yajurveda zugeschrieben[6]. Von den Kommentaren wird er verschieden, bald als karmapradīpa, gṛhyāntaram, tathā coktam, auch als chandogapariśiṣṭa[7], Gobhilasmṛti,

Kātyāyanasmṛti[8], meist aber als Kātyāyana citirt. Gṛhyasaṃgraha und Kpradīpa behandeln dieselben Gegenstände, zwar unabhängig voneinander, aber andererseits stimmen sie in ganzen Ślokas und zwar wörtlich überein. Während Bloomfield und Schrader den Karmapradīpa für jünger als den Saṃgraha halten, weist Knauer[9] diesem ein viel geringeres Alter zu und sieht in dem Kp ein unvollständiges Konglomerat, dessen Name und erster Vers erst später zugefügt sei. Von andern Pariśiṣṭas sind (teilweise nur aus Citaten bekannt) das des Śāṅkhāyana[10], ein bahvṛcagṛhyapariśiṣṭa, Vājasaneyin (Yajñapārśva[11] und Pariśiṣṭanigama) Bhāradvāja, Baudhāyana, Maitrāyaṇīya[12], Mānava, Kāṭhaka, Cārāyaṇīya, Laugākṣi, das Devapāla, Brāhmabala, vielleicht auch noch Hemādri vorgelegen hat[13].

Von grosser Wichtigkeit für das praktische Verständnis der Opfer sind die *Prayogas* (Manuale) und *Paddhatis* (Grundrisse). Diese Prayogas, von deren grosser Zahl die Handschriftenverzeichnisse wie Burnells Tanjore Cat. fol. 23[b] ff. eine Vorstellung geben, beschreiben genau den Gang der einzelnen Opfer und die Funktionen einzelner Priestergruppen im Anschluss an ihre Schulen, nicht in der systematischen Weise der Sūtren, sondern in Rücksicht auf praktische Ausführung. Sie gehören in ihrer gegenwärtigen Gestalt der späteren Zeit an, aber die erste Abfassung solcher Schriften wird nicht im Anschluss an die wissenschaftliche Darstellung, sondern aus der Praxis heraus zu denken sein. »We cannot indeed confidently maintain,« sagt Thibaut[14], »that [in the time immediately following on the composition of the chief brāhmaṇa's] already books of the nature of the Kalpasūtra's or Prayoga's existed, but at any rate there must have existed from the outset a full and circumstantial oral tradition referring to the proper performance of the sacrifices«. Die komplicirte Natur der Opfer aber, welche die Brāhmaṇas kennen, und zwar in genauer Übereinstimmung mit den Sūtren[15], macht es wenigstens wahrscheinlich, dass in jener Zeit auch Aufzeichnungen des Details stattfanden und zwar vor der systematischen Bearbeitung des Stoffes in Sūtren, die zum Auswendiglernen dienten und praktische Darstellungen eher entbehrlich machten. Wenn dennoch die Bedürfnisse der späteren Zeit solche Prayogas in umfangreicher Weise herbeiführten, werden solche auch in alter Zeit vorauszusetzen und die gegenwärtigen Traktate nur als Nachkommen einer an sich alten Litteraturgattung anzusehen sein[16]. Wir haben Prayogas der verschiedenen Schulen, für die Śrautas wie für die Gṛhyas. Die ersteren können wir in zwei Gruppen teilen, je nachdem sie für ganze Priestergruppen oder nur für einzelne Teilnehmer an den Ceremonien, wie den Maitrāvaruṇa, Neṣṭṛ, Yajamāna u. s. w. bestimmt sind[17] und zwar sind für jedes Opfer besondere Rituale vorhanden. Von grösserem Wert als die einzelne Priester berücksichtigenden Schriften sind die, welche die Funktionen ganzer Gruppen, der Hotṛ's, Udgātṛ's, Adhvaryu's beschreiben. Das ganze Drama eines Opfers scheinen nur wenige zu schildern. Von solchen kenne ich nur eins zum Neu- und Vollmondsopfer[18] und ein sehr ausführliches zum Agniṣṭoma[19] von Rudradeva nach Baudhāyana für einen Āśvalāyanaśākhin Yajamāna[20], das die Adhvaryu's, Brahman, Yajamāna und Patnī behandelt[21] und sich zur Grundlage einer Darstellung des Agniṣṭoma besonders eignen würde. Dazu kommen noch andere Schriften, wie Prayogadīpikās, Prayogavṛttis u. s. w.

Zu diesen dem Verständnis des Ceremoniells und seiner praktischen Ausführung dienenden Werken kommen andere Hilfsmittel, wie Sammlungen von Mantras und Stotras für die Priester oder Priestergruppen bei bestimmten Opfern, z. B. eine Mantrasaṃhitā für den Hotṛ im Anschluss an Āśv.[22], eine Agniṣṭomamantramālā für den Adhvaryu[23]; eine Sammlung der Stotras beim Agniṣṭoma[24], beim Atirātra[25], Vājapeya[26], beim Puṇḍarīkaopfer[27] u. s. w., Samm-

lungen von Praiṣas, wie den von Nārāyaṇa verfassten Hotāyakṣatpraiṣādhyāya[28], der zu Śāṅkhāyana gehört und 72 Praiṣas enthält[29]. Aus praktischen Bedürfnissen ist vielleicht auch die Zusammenstellung von Schulunterschieden, wie der *kaṇvānām viśeṣaḥ* bei der Darstellung des NVollmondsopfers und der Agniṣṭoma[30] entstanden. Wie zum Śrauta-, existiren auch zum Gṛhyaritual Prayogas von z. T. grossem Umfange[31]. Verzeichnisse solcher Schriften finden sich in den Katalogen[32]; sie behandeln das gesammte Gebiet oder nur Teilgebiete der häuslichen Ceremonien und berühren sich zum Teil mit anderen Stoffen der Smṛti, weshalb ich bezüglich Halāyudha's Brāhmaṇasarvasva, Hemādris u. s. w. auf Jolly § 12 verweisen kann[33]. Von Sāyaṇa verfasst ist der auf Āśvalāyana und Baudh. sich stützende *yajñatantrasudhānidhi*[34]. Sehr vollständig ist der Prayogaratna (Jolly S. 38) von Nārāyaṇa, Sohn Rāmeśvaras, den Burnell »a very popular manual of the Saṃskāra's and domestic ceremonies, much used in the Maraṭha country« nennt. Sein Sohn *Nṛsiṃha* hat ebenfalls ein Prayogaratna verfasst[35]. Wichtig ist ein aus ca. 368 Blättern[36] bestehendes Werk, die *baudhāyanasanirṇayaprayogamālā*, deren Verfasser sich *Parameśvaraputra Veṅkateśābhidha* nennt und sein Werk auf Grund des Jyotiḥśāstra, Dharmaś., Kārikā Sūtra und Prayogas abgefasst zu haben erklärt und Nṛsiṃhadīkṣitaguru im Eingang nennt. Er citirt u. a. Kumārasvāmins Kārikā, Kālanirṇaya, Garga, Candrakāśa, Jaimini, Nārada, Nṛsiṃha, Pārijāta, Paiṭhīnasi, Prayogasāra, Pracetas, Bṛhaspati, Marīci, Vasiṣṭha, Varāha, Vṛddhaparāśara, Śrīdharīya, Hārīta u. s. w. Von späteren Werken ist der 1611—12 geschriebene *Nirṇayasindhu*[37] Kamalākaras zu nennen und Anantadeva's (des Sohnes des Āpadeva und Enkels des Anantadeva) *Saṃskārakaustubha*, wohl ein Teil von desselben Verfassers (§ 12 S. 40 von Jolly besprochenen) Smṛtikaustubha aus etwas späterer Zeit.

Ausser diesen das ganze häusliche Leben umfassenden Schriften giebt es eine noch ungesichtete Masse verschiedener, z. T. in Indien publicirter Traktate[38], Prayogas u. s. w., die einzelne Kapitel davon behandeln und verschiedenen Schulen zugehören, wie ein Aurdhvadehikaprayoga nach Āśv., nach dem SV., eine Aurdhvadehikakriyāpaddhati nach dem Weissen YV[39], eine Antyeṣṭidīpikā zum SV. (Kauthumīya)[40], ein Bahvṛcāhnika, Chandogāhnika u. s. w.[41]

Eine den Prayogas nahe verwandte Schriftgattung sind die *Paddhatis*, die ebenfalls das ganze Ritual ihrer Schulen oder einzelne Abschnitte[42] daraus behandeln, nur dass sie, wie mir scheint, sich mehr dem Gang der Sūtren anschliessen und deren Inhalt skizziren, als dem praktischen Zweck einer Opferhandlung dienen sollen. Auf Bhavadeva's Chandogapaddhati beruht z. T. Colebrookes, ehe die Sūtras bekannt wurden, lange massgebende Abhandlung »The religious ceremonies of the Hindus«[43]. Über andere Paddhatis sprechen die Herausgeber einzelner Gṛhyatexte. Sehr ausführlich sind die Gṛhyahandlungen nach Baudhāyana's Ritual in Keśavasvāmin's Baudhāyanīya P. dargestellt, die Egg.[44] eingehend analysirt hat. Zum Śrautaritual ist von Weber die sehr genaue, Kātyāyana folgende Paddhati von Yājñikadeva 1—5 publiçirt worden; von der Paddhati zu Śāṅkh. von Viṣṇu (Nārāyaṇa), Sohn des Śrīpatiśarman hat Peterson den die Abstammung des Verfassers behandelnden Anfang zum Somaopfer veröffentlicht[45]. Versificirte Darstellungen des Rituals sind die *Kārikāḥ*. Sie schliessen sich direkt an die Sūtren[46] oder, wie sie öfter selbst hervorheben, an ihnen vorliegende Paddhatis an. So ist die Iṣṭikārikā Lakṣmīdhara's[47] im Anschluss an Yājñikadeva's Paddhati entstanden; eine Kārikā zu Āp. beruht auf Kapardin und Dhūrtasvāmin[48]. Die älteste der Kārikās scheint die K. Bhaṭṭa Kumārilasvāmin's zu sein, die Jayanta und Naidhruva Nār. citirt[49]. Eine Kārikā zum »Bahvṛcagṛhya«, von Śākala verfasst, bespricht Burnell[50], indem er ihre Ähnlichkeit mit dem Sāmagṛhyapariśiṣṭa hervorhebt und in einer Vers 2 citirten Kārikā das oben erwähnte

Werk Kumārila's vermutet. Vor dem 13. Jahrhundert muss Trikāṇḍamaṇḍana Bhāskaramiśra gelebt haben, dessen Kārikā um ihrer Citate willen besondern Wert hat[51]. 1266 A. D. ist die Gṛhyakārikā oder Kātīyagṛhyasūtraprayogavivṛtti Reṇukārya's entstanden, deren Inhalt Eggeling Nr. 361 verzeichnet. Der Zeit vor dem 14. Jahrhundert gehörte vermutlich auch Gopāla, Verfasser von Prāyaścittakārikās nach Baudh. an[52].

Von neueren Werken Indiens über das Ritual ist der dort herausgegebene[53], von Bourquin übersetzte[54] Dharmasindhu zu erwähnen, den Ananta's Sohn Kāśinātha auf Grund des Kaustubha, Nirṇayasindhu, Mādhava u. a. Śālivāhana 1712 (1790) verfasst hat, und das ebenfalls von Bourquin übersetzte und mit einem transskribirten Text versehene Brahmakarma[55] über die täglichen religiösen Pflichten der Brahmanen.

1 Herausg. als Anhang zu dem Āśv. GS. p. 265 mit einer Inhaltsangabe (p. 42) ff. Eine andere Ausgabe (Puna 1885) verzeichnet Kuhn, LOPh. 3, S. 106. Der von Hemādri benutzte Text weicht von dem in der B. I. publicirten »hie und da bedeutend ab«. Caland 138. — 2 Gobhilaputras Gṛhyāsaṃgraha oder Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭha ed. a) Bibl. Indica 1881 in der Ausgabe des Gobhilagṛhya p. 773 ff. b) M. Bloomfield, ZDMG. 35, 533—587. Berichtigungen und Nachträge dazu ib. S. 788. c) ed. Śrīsatyanatuśarman Uṣā 1891 Calc. — Die ed. Bibl. Ind. enthält ausserdem noch *Śrāddhakalpa*, *Śrāddhakalpapariśiṣṭa*, *sandhyāsūtra*, *snānasūtra*. [Als besonderes Werk existirt ein snānasūtra von Kātyāyana (Weber, Verz. 1098. 1099. 1484)]. — 3 Bloomfield, S. 534. — 4 Knauer II, 7. — 5 ed. 1) cf. Gildemeister, Bibliotheca Sanscrita Nr. 447; 2) in Śāstrasaṃgraha des Jīvānanda Vidyāsāgara; 3) Dharmaśāstrasaṃgraha Çaka 1805, Bombay; 4) ed. Dr. F. Schrader (I. Prapāṭhaka mit Auszügen aus dem Komm. des Āśārka), Halle 1889; 5) eine Ausgabe in bengal. Druck (Kātyāyana's Smṛtiśāstra) erwähnt bei Bloomfield. ZDMG. 35, 535 Anm. Ein Komm. dazu existirt von Āśārka od. Āśāditya, Sohn des Cakradhara. — 6 Weber, ISt. I, 58, 239 LG[2] 93. — 7 Simon, Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen, Kiel 1889, 55; Eggeling, Cat. 595. — 8 Schrader, l. c. p. 3. — 9 l. c. p. 10 ff.; Caland, Ahnenkult 113. — 10 Aufrecht, cat. cat. — 11 Eggeling 362; Weber 261. — 12 Caland 79. — 13 Caland 68. — 14 Arthasaṃgraha, Benares 1882, p. III. — 15 NVollmondsopfer 1879, VI ff. — 16 l. c. XV. — 17 Ein gutes Verzeichnis ausser bei Burnell l. c. in Bhandarkar's Report für 1882—83, Nr. 522—541, Bomb. 1884. — 18 p. XVI. — 19 Eggeling, Nr. 398, identisch mit Haug Nr. 117 und Government Collection Calcutta Nr. 300 (nach einer von Hoernle erhaltenen Mitteilung seines Anfanges). — 20 Diese Verbindung von Āśvalāyana und Baudh. auch in Nr. 1450 bei Weber, Verzeichnis. — 21 Dagegen nicht die Recitation der Hotṛs u. Udgātṛs. — 22 Eggeling, Nr. 378. 379, in Puna herausgegeben: Kuhns LOPh. 2, 216 (2081). — 23 Egg. 422. — 24 l. c. 419. 420. agniṣṭomasāmāni Uṣā 2, 6. — 25 l. c. 403. — 26 l. c. 404 ff. — 27 Vgl. auch die ṛcaka genannte Zusammenstellung von Mantren Weber, Verz. 1507; Bühler, Kaschmir Report 37; App. I. — 28 Weber, Verz. 111. 113. 114. — 29 Ein solches Werk scheint auch von dem Komm. zu Śāṅkh. ŚS. vorausgesetzt zu werden. Er nennt (ed. I, p. 628) den Vers *ime somāsaḥ »praiṣeṣu paṭhitā«* und in obiger Praiṣasammlung ist der Vers in der That ganz angeführt. — 30 Eggeling 365. 366; Weber, Verz. 250. — 31 Bühlers Rep. 37. — 32 Wie Burnell, Tanjore 25[b] ff.; Egg. 468 ff. — 33 Über einen Prayoga zu Āp. u. zu Baudh. siehe Speijer, Jātakarman 31. 33. — 34 Egg. 374—377. — 35 Egg. 478. — 36 Folio. Bombay Śake 1808 (1886). — 37 Über Ausgaben u. a. Egg. Nr. 1585. — 38 Vgl. z. B. Kuhns LOPh. 3, S. 116; 4, 80 ff. 90; Wiss. Jahresbericht über die morgenländ. Studien f. 1881, Nr. 228—240; Bendall, Cat. Brit. Mus. p. 294. 457. 461. 463 u. s. w. — 39 Egg. 479 ff. — 40 Caland 112. — 41 Egg. 454. 456. — 42 Vgl. Egg. 399: Saptasomapaddhati nach der Maitr. S. 401: Paurāṇika Puruṣottama's Brahmatvapaddhati für die Udgātṛs; 418: Agniṣṭomapaddhati für die Hotṛs. — 43 Asiat. Res. V. VII; Life and Ess. II, 141 ff. — — 44 Nr. 293. — 45 Sec. Rep. 100; vgl. Weber, Verz. 110; Deccan College Nr. 162 of 1880/81. — 46 Burnell, Tanj. 14[b] »These Kār. simply versify the Sūtras of Āśv., which are often given nearly word for word«. — 47 Weber, Verz. 243. — 48 Egg. 311. — 49 Vgl. oben S. 26; Egg. 258. — 50 Tanjore 14[b]. — 51 Bhandarkar, Rep. für 1883—84, Bombay 1887, p. 27; Egg. 312; Burnell, Tanj. 17[b]. — 52 Bhand. l. c. 26. — 53 Wiss. Jahresber. f. 1880, Nr. 163. — 54 Translated and comm. upon by Rev. A. Bourquin, JBRA. 15, Nr. 39. — 55 Paris 1884. Dazu die Rec. von Windisch, LCBl. 1886, 29. Mai, Spalte 1000.

Darstellungen des indischen Opfers geben: E. HARDY, die vedisch-brahm. Periode, Münster 1893; KITTEL, a tract on sacrifice, Mangalore 1872 (dazu WEBER, IStreifen 3, 193); YAJÑEŚVARAŚARMANS Āryavidyāsudhākara, Bombay 1868; NAGEŚVARA ŚASTRI SOMANA und VIŚVANĀTHA ŚASTRI, Śrautapadārthanirvacana (nach Baudh. für den Adhvaryu), Benares 1887 (Sep. aus dem Pandit, NS. vol. IV, 501 ff.); WEBER, Zur Kenntnis des ved. Opferrituals ISt. 10. 13; Episches im Vedaritual, Berlin 1891. Andere Schriften sind s. l. angeführt.

II. ABRISS DES INHALTS DER GṚHYASŪTREN.

Die hier folgende Darstellung soll auf Grund dieser Quellen das indische Leben skizziren und etwas abweichend von dem Gange der Gṛhyas mit den ersten Stadien des menschlichen Lebens beginnen, um es bis zum Tode zu verfolgen. Fast jedes Kapitel würde zu einer erweiterten Darstellung sich eignen; sei es, dass man die einheimischen späteren Quellen herbeizieht oder allgemeinen Zusammenhängen nachgeht. Was in dieser Beziehung von HAAS-WEBER, L. v. SCHROEDER, WINTERNITZ, in jener von CALAND geleistet ist, dürfte als Vorbild anzusehen sein. Bei der Beschreibung des oft behandelten Hochzeitsrituals habe ich mich kurz fassen zu können geglaubt. Der Notwendigkeit, die Quellen getrennt zu halten, ist nach Möglichkeit durch Citate Rechnung getragen worden. Die Verse hinzuzufügen, wie in meinem NVollmondsopfer geschehen ist, war nicht thunlich. OLDENBERGS Synoptical survey of the contents of the Gṛhyasūtras SBE. 30, 299 ff. bin ich zu Dank verpflichtet.

Das Leben des einzelnen Menschen wird in seinen wichtigeren Abschnitten von Saṃskāras, Weihen oder Sakramenten begleitet, von denen das Vaikh. GS., das mutmasslich jüngste der Gṛhyas, (wie Gaut.) vierzig unterscheidet. Die der ersten, die *çārīrāḥ saṃskārāḥ*, welche vom Niṣeka bis zum Pāṇigrahaṇa reichen, sind achtzehn an Zahl, nach andern spätern Texten, wie Saṃskāra Kaustubha, (die im Einzelnen nicht ganz mit der im VGS. gegebenen Aufzählung übereinstimmen), sechszehn oder dreizehn[1]. Die GSS. beginnen, vom Vaikh. abgesehen, ihre Darstellung nicht schon mit dem niṣeka, ṛtusaṃgamana, garbhādhāna, sondern erst mit dem puṃsavana, »der Manneszeugung«, und nur Āśv. (wie Śaunaka[2]) nennt das garbhalambhana (und anavalobhana, vgl. § 10), bezüglich dessen er auf die Upaniṣad verweist. Indess beschreibt Pār. in einem bei STENZLER weggelassenen, weil vom Kommentar nicht erklärten Kapitel, das SPEIJER l. c. in zwei Versionen herausgegeben hat, auch das ṛtusaṃgamana und garbhādhāna. Die andern 22 Saṃskāras sind die Opfer. Dem Gṛhyaritual gehört an das tägliche Opfer (mahāyajña) und die 7 pākayajñas[3], dem Śrautaritual die 7 Haviryajñas und die 7 Somasaṃsthās. Als Pākayajñas gelten nach Gautamas Ansicht (8, 18): 1. aṣṭakā, 2. pārvaṇa, 3. śrāddha, 4. śrāvaṇī, 5. āgrahāyaṇī, 6. caitrī, 7. āśvayujī; als Haviryajñasaṃsthās: 1. agnyādheya, 2. agnihotra, 3. darśapūrṇamāsa, 4. āgrayaṇeṣṭi, 5. cāturmāsya, 6. nirūḍhapaśubandha, 7. sautrāmaṇī; als Somasaṃsthās: 1. agniṣṭoma, 2. atyagniṣṭoma, 3. ukthya, 4. ṣoḍaśin, 5. vājapeya, 6. atirātra, 7. aptoryāma; doch giebt es für die erste und zweite Gruppe auch eine etwas andere Einteilung, wozu M. MÜLLER l. c. zu vergleichen ist (JOLLY, Grundriss § 56).

[1] SPEIJER, Jātakarman 25. 26. — [2] BÜHLER, JASB. 35, 149 ff. — [3] M. MÜLLER, ZDMG. 9, LXXIII, SBE. 30, 358; OLDENBERG SBE. 29, p. 15, Anm.; 30, XXIV; WEBER, ISt. 10, 326 ff.

§ 9. Puṃsavana, die Ceremonie zur Erzielung eines Sohnes. Als Zeitpunkt dafür wird der dritte Monat der Schwangerschaft angegeben (Gobh. 2, 6, 1; Kh. 2, 2, 17; Hir. 2, 2, 2); von Pāraskara der zweite oder dritte Monat,

»ehe das Kind sich bewegt« (1, 14, 1. 2); von Āp. die Zeit, wo die Schwangerschaft sichtbar wird (14, 9), von Vaikh. 3, 11 der vierte Monat. Die Ceremonie geht unter dem Sternbild Tiṣya (Āśv. 1, 13, 2; Āp. 14, 9), Puṣya oder Śravaṇa (Ś. 1, 20, 1) vor sich. Hir. verlangt nur allgemein einen Tag unter einem glückbedeutenden Sternbild der lichten Monatshälfte (2, 2, 2) und Pār. schreibt einen Tag vor, an dem der Mond mit einem männlichen Sternbild in Konjunktion tritt (1, 14, 2).

Am Morgen setzt sich die Frau gebadet und mit einem neuen Gewande (Pār. 1, 14, 3; Kh. 2, 2, 18) angethan mit dem Gesicht nach Osten auf Darbhagras nieder, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind. Der Gatte steht dahinter und berührt ihren unbedeckten Nabel mit der rechten Hand mit dem Spruch »Mitra-Varuṇa, die beiden Männer« (MBr. I, 4, 8; Gobh. 2, 6, 3; Kh. 2, 2, 19). Hir. weicht erheblich ab. Nach einer Reihe von Darbringungen, Speisung von Brahmanen und Glückwünschen von ihrer Seite, lässt er die Frau, gebadet und geschmückt, nach einer Unterredung mit einem Brahmanen hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach O. in einem runden Hause Platz nehmen und legt in ihre Rechte mit den Worten: »du bist ein Stier« ein Gerstenkorn. Um dieses zwei Senfkörner oder Bohnen mit »Hoden seid ihr« und einen Tropfen saurer Milch. Das lässt er sie essen, Wasser nippen, dann berührt er ihren Leib mit »mit diesen zehn u. s. w.« (2, 2, 2—5). Ähnlich Āśv. 1, 13, 2, der saure Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb hat, vorschreibt. Nachdem sie gefastet hat, lässt er sie darin zwei Bohnen und ein Gerstenkorn (Anspielung auf die männlichen Geschlechtsteile) essen. Er fragt: »was trinkst du?« »Manneszeugung«, antwortet sie. So geniesst sie drei Handvoll. Weitaus das gebräuchlichste Mittel zur Sohneserzielung ist der auf einem Mühlstein zerstossene Schoss eines Nyagrodhabaumes. Nach Gobh. 2, 6, 6 kauft er um 3×7 Gerstenkörner oder Bohnen (die nach dem Komm. auf die Wurzeln des Baumes geworfen oder dem Baumbesitzer gegeben werden), einen Nyagrodhaschoss, der auf beiden Seiten Früchte hat und von Würmern nicht berührt ist. Nach Āp. soll er von einem nach O. oder N. gerichteten Nyagrodhazweige sein. Auch dieser Zweig mit seinen Früchten hat symbolische Bedeutung (vgl. Āp. 14, 10). Anstelle des Nyagrodhaschosses tritt bei einigen ein Kuśadorn und Somaschoss (Pār. 1, 14, 4; Śāṅkh. 1, 20, 3) oder auch ein Span von der dem Feuer ausgesetzten Seite des Yūpa (Ś. l. c. Hir. 2, 2, 6) oder die in der Juhū nach dem Opfer zurückgebliebene Neige (Ś. 1, 20, 4) oder eine Seidenraupe (Hir. 2, 2, 6). Ein Mahlstein wird gewaschen und hierauf der Nyagrodhaspross pulverisirt, nach Pār. nachts (I, 14, 3). Die Ansichten darüber, wer dies thun soll, sind verschieden. Nach Āp. 14, 11 ein noch nicht mannbares Mädchen, nach Gobh. 2, 6, 9 ein »Schüler« (brahmacārin) oder eine gelübdeübende Gattin (vratavatī), ein nomineller Brahmane (brahmabandhu) oder ein Mädchen. (Knauer hat l. c. diesen Alternativen einen besondern Sinn beizulegen gesucht.) Sonst ist es der Gatte. Dieser gemahlene Stoff wird der Frau mit dem Daumen oder mit Daumen und Ringfinger, eventuell unter Hersagung von Sprüchen, in das rechte Nasenloch gesteckt. Während der Zeit liegt oder sitzt die Frau hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach Osten. Von wesentlicheren Abweichungen sei noch erwähnt, dass Pāraskara 1, 14, 5 noch vorschreibt »Schildkrötengalle« (nach dem Komm. eine Schüssel mit Wasser) der Frau in den Schooss zu stellen, wenn er den Sohn stark wünscht und dazu den Vers, der den Viṣṇuschritten vorhergeht, V. S. 12, 4 im Vikṛtimetrum herzusagen. Āśvalāyana lässt im Schatten eines runden Gemaches (Hauses) in das rechte Nasenloch ein frisches Kraut (Komm. Saft einer Dūrvāpflanze) bringen, wozu einige zwei bestimmte Sprüche (s. Stenzler und Oldenberg zur Stelle) vorschreiben.

§ 10. Verhinderung einer Fehlgeburt. — Hir. schreibt für den Fall, dass die Frau abortiren sollte, vor, dreimal mit ihrer feuchten rechten Hand oberhalb des Nabels aufwärts zu streichen und dabei den Spruch: »Hinweg, nicht herwärts binde Tvaṣṭṛ dich u. s. w.« zu sagen (2, 2, 7). Eine Ceremonie von allgemeinerer Giltigkeit enthält Śāṅkh. (1, 21). Nach ihm findet im vierten Monat das sogen. *garbharakṣaṇa* »die Fruchtbehütung« statt. Es wird ein *sthālīpāka* gekocht, davon mit den ṚV.-versen 10, 162 sechsmal geopfert und darauf mit den Versen des folgenden Liedes 10, 163 ihre Glieder mit Butter gesalbt. Auch Āśv. gedenkt dieser Ceremonie (von ihm Anavalobhana — nach Nārāyaṇa gleich Anavalopana — genannt) und verweist auf die Upaniṣad. (Caland, WZKM. 8, 370. Der Komm. zu Āśv. 1, 13, 5 ff. bezieht die vom Puṃsavana handelnde Stelle auf das Anavalobhana).

§ 11. Sīmantonnayana. — Die Scheitelschlichtung wird bei der ersten Schwangerschaft ausgeführt (Ś. 1, 22, 1; Pār. 1, 15, 3; G. 2, 7, 1; Hir. 2, 1, 1; Āp. 14, 1) und wirkt für alle folgenden; nur die Kommentare zu Pār. (Stenzlers Anm.) sprechen eine andere Meinung aus. Das Sīmantonnayana folgt bei der Mehrzahl der Gṛhyas dem Puṃsavana, nur bei Āp. Hir. ist es umgekehrt. Die Zeit ist nach Āśv., Hir., Āp. der vierte, nach G. der vierte, sechste oder achte, nach Kh. der vierte oder sechste, nach Pār. der sechste oder achte, nach Ś. der siebente, nach Vaikh. der achte Monat. Hir. 2, 1, 2 und Āśv. 1, 14, 2 schreiben noch die lichte Monatshälfte, Ś. 1, 22, 6; Āśv. 1, 14, 2; Pār. 1, 15, 2 ein männliches Nakṣatra vor, Ś. sogar männliche Geräte. Im Einzelnen haben die Sūtren sehr viele Abweichungen von einander. Āp. 1, 14, 2; Hir. 2, 1, 3 speisen Brahmanen und veranlassen sie zu Glückwünschen. Nach einem Bade nimmt die Frau, in ein neues Gewand gekleidet, hinter dem Feuer Platz (in einem Rundgemach nach Hir. 2, 1, 3) auf einem bequemen Sitz (bhadrapīṭha P. 1, 15, 4) und während sie ihren Gatten anfasst, opfert dieser Spenden mit den Mahāvyāhṛtis. Hierauf folgt das Kochen eines Sthālīpāka oder eines Bohnenmuses mit einer Reihe weiterer Darbringungen (Ś.) Zur Scheitelschlichtung werden verschiedene Utensilien verwendet. Allgemein gebraucht wird eine mit drei weissen Flecken versehene Stachel eines Stachelschweines (Ś. 1, 22, 8; Ā. 1, 14, 4; P. 1, 15, 4 etc.); ferner eine Darbhanadel (Ś. 1, 22, 8), drei Bündel Kuśagras (Ā. 1, 14, 4), drei Darbhabüschel (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 4; Āp. 14, 3), ein Vīratarastecken (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 6), eine »volle Spindel« (P. 1, 15, 4; 2, 7, 7); all diese Dinge entweder nacheinander oder, je nach dem Sūtraverfasser, in Auswahl. Hierzu kommt noch bei allen ein Zweig mit unreifen Udumbarafrüchten in grader Zahl, den der Gatte bei einigen in der Hand zu halten scheint (Ś. 1, 22, 8; Hir. 2, 1, 3), nur bei Pār. 1, 15, 4; Āśv. 1, 14, 4 wird er wie die andern Gegenstände zur Schlichtung verwendet. Diese Früchte werden nach der Scheitelziehung (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6) oder bald (G. 2, 7, 4) an einer dreifachen Schnur der Gattin umgebunden (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6; G. 2, 7, 4). In Abweichung davon schreibt am Ende der Ceremonie Āp. (14, 7) vor, ihr »grünende Gerstenkörner« anzubinden. Das Ziehen des Scheitels (un + nī, vi + nī, vy + ūh) geschieht von der Mitte aus nach oben; dreimal oder viermal mit Anwendung der Mahāvyāhṛtis; am umständlichsten bei Pār. und G. mit den genannten Utensilien. Hierauf heisst er zwei oder mehr Lautenspieler singen: »singet« (Āp. 14, 4) oder »besinget den König oder wer sonst mächtiger ist« (Ś. 1, 22, 11; Pār. 1, 15, 7); oder »besinget den König Soma« (Āśv. 1, 14, 6). Das fehlt Hir., G. Pār. sagt (1, 15, 8), dass »bei einigen« eine bestimmte Gāthā vorgeschrieben ist: »Soma ist unser König u. s. w.«, wobei er am Schlusse den Namen des Flusses nennt, an dem sie wohnen. Wir finden diesen Vers bei

Āśv. 1, 14, 7; Hir. 2, 1, 3 (wo ihn der Gatte sagt); Āp. 14, 5. Der letztere erwähnt zwei Verse; der erste sei bei den Sālvas üblich, der andere (Soma ist unser König) bei Brāhmaṇas. G., der die Lautenspieler nicht nennt, lässt Brahmanenfrauen an deren Stelle treten, die am Ende der Ceremonie zu der Gattin sich setzen und ihr glückverheissende Worte sagen, »Mutter von Helden«, »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« (2, 7, 12). Auch andere Gebräuche werden bekannt gewesen sein. Āśv. 1, 14, 8 sagt wenigstens, dass man thun solle, was immer alte Brahmanenfrauen, deren Mann und Kinder leben, sagen. Verzeichnet sei noch, dass Ś. 1, 22, 13 ff. vorschreibt, unenthülstes Korn in ein Gefäss mit Wasser zu werfen, davon die Gattin unter Hersagung von ṚV.-Versen trinken zu lassen und schliesslich ihren Leib zu berühren. Hierauf soll sie fröhlich singen (16) und sie darf nach Belieben sich reich mit Gold schmücken. Bei Gobh. wird nach der Scheitelziehung ein Sthālīpāka aus Reis und Sesam, mit Ājya bedeckt, gekocht. Den lässt er sie ansehen: »Was siehst du?« »Nachkommen« erwiedert sie. (Siehe eine ähnliche Frage beim Puṃsavana oben S. 42.) Das Gericht isst sie selbst und nachher setzen sich die Frauen zu ihr. Am Ende der Ceremonie muss sie nach Āp. 14, 7 schweigen, bis die Sterne sichtbar werden; geschieht dies, so geht sie nach O. oder N., berührt ein Kalb, flüstert die Vyāhṛti und darf wieder reden. Nach Ś. 1, 22, 18; Āśv. 1, 14, 9 ist ein Stier der Opferlohn. Pār. 1, 15, 9 schreibt Speisung der Brahmanen vor. Wenn eine Frau gebiert vor dieser Scheitelschlichtung, so wird ihr zehn Tage nach der Geburt das Knäblein auf den Schooss gesetzt und nach einer Darbringung mit den Mahāvyāhṛtis findet das Opfer (des Sīmantonnayana) in früherer Weise statt (Ś. 5, 7).

§ 12. Soṣyantīhoma, kṣipraprasavana. Entbindung. — Der Ort, wo die Frau entbunden werden soll, wird zur Abwehr der Rakṣas gesalbt. Zu diesem Zweck werden die Wurzeln der Kākātanī, Macakacātanī, Kośātakī, Bṛhatī, Kālaklītakā gestampft (Ś. 1, 23), nach Vaikh. wird geräuchert (3, 14).

Wenn die Entbindung eintritt, zu der nach Vaikh. 3, 14 drei bis vier kundige Frauen zugezogen werden, umstreut er das Feuer und opfert zwei Spenden mit Mbrāhm. 1, 5, 6. 7 (G. 2, 7, 14). Nach Pār. (1, 16, 1) besprengt er die Gebärende mit Wasser unter Hersagung von VS. 8, 28. Ausführlicher ist Āp.: »Mit einer noch ungebrauchten Schale schöpft er Wasser in der Richtung der Strömung, legt zu Füssen der Frau eine Tūryantīpflanze, berührt sie mit einem Spruch am Kopf und besprengt sie unter Sprüchen mit dem Wasser« (14, 14). Hir. 2, 2, 8 lässt zu ihren Häupten den Wassertopf, zu Füssen die Tūryantīpflanze (ebenso Vaikh. 3, 14) niederlegen, dann ihren Leib berühren und mit dem Spruch: »wie der Wind weht« abwärts streichen. Eine Anzahl Vorschriften zur Erleichterung der Entbindung giebt Kauś. 33. Vier Muñjahalme legt er auf den Kopf der Schwangeren mit den Spitzen nach Osten, vier Rohrstengel mit den Spitzen nach Westen. Wenn sie brechen, bedeutet das Gefahr für das Leben. Mit lauem Wasser wäscht er sie von der rechten Haarlocke an u. s. w. (Man vergleiche die Verse ṚV. 5, 78, 7—9.)

Nachgeburt. Beim Abgehen der Nachgeburt sagt er AV. 1, 11, 4 (Pār. 1, 16, 2). Sollte sie nicht abgehen, so soll er die Frau mit ebensolchem Wasser, wie es eben geschöpft ist, unter Hersagung zwei weiterer Sprüche besprengen (Āp. 14, 15; Hir. 2, 3, 3). Wenn das Kind abgeht oder bald nach der Geburt stirbt, sind besondere Ceremonien nach Kauś. 34, 3 ff. zu verrichten.

§ 13. Sūtikāgni. Wöchnerinfeuer. — An der Thür des Sūtikāgṛha ist ein besonderes Feuer aufzustellen (Ś. 1, 25, 4; Pār. 1, 16, 23; Vaikh. 3, 15. 18; Hir. 2, 3, 4; Āp. Śr. 9, 3, 22) und dafür das Aupāsanafeuer zu entfernen. Nach

Vaikh. 3, 18 sind alle Handlungen darin zu vollziehen. Nach Hir. (2, 3, 5) dient es nur zum Wärmen (von Kapālas, s. den sehr ausführlichen Komm. zu 4, 5) und zum Räuchern des Kindes. Das geschieht mit Körnern, die mit Senf gemischt sind; und mit Sprüchen, die eine Verwünschung verschiedener mit Namen genannter Dämonen enthalten, wirft er diese Körner Mantra für Mantra ins Feuer. Pār. schreibt vor (1, 16, 23), dass er bis zum Aufstehen der Frau, also bis zum zehnten Tage, Tag für Tag zur Dämmerungszeit früh und abends Senf mit Reiskörnern opfern soll und Āp. 15, 6, 7 lässt ihn nicht nur bis zum zehnten Tage selbst opfern, sondern auch (die Wärter) anweisen: »so oft ihr eintretet, streuet leise in das Feuer«. Der Glaube an Gefahr bringende Dämonen findet in den grossen Gefahren, mit denen das Leben der Wöchnerin gerade in diesen Tagen umgeben ist, seine natürliche Erklärung. Jedesmal wäscht er die Hände und berührt die Erde mit dem Spruch: »dein Herz, o schöngescheitelte« u. s. w. (Hir. 2, 3, 8). Am zwölften Tage, nachdem Mutter und Kind das Reinigungsbad genommen haben und das Haus gereinigt ist, schafft man das Wöchnerinfeuer wieder fort (mitsamt den Geräten) und der Aupāsana tritt wieder in Funktion, an dem eine Anzahl Spenden, nach Hir. zwölf, nach einigen dreizehn geopfert werden.

Litt.: Oldenberg, Rel. des Veda 337 ff. (wo weitere Litteraturangaben); von Bradke, Theol. L.-Z. 20, 585.

§ 14. Jātakarman (jātakṛtya, vardhāpana). — Wir können vier Ceremonien unterscheiden, das Āyuṣya, »die Belebung«, das Medhājanana »Verstandgebung«, das Stanapratidhāna, »das Darreichen der Brust«, und das Nāmakaraṇa, »Namengebung«. Die Ceremonien gelten nur für Knaben (Komm. zu H. 2, 4, 5); nach manchen auch für Mädchen, nur unter Wegfall der Sprüche (Āśv. 1, 15, 1. 10). Die ersten beiden Handlungen werden unmittelbar nach der Geburt vollzogen. Pār. 1, 16, 3 sagt »ehe die Nabelschnur abgeschnitten ist«, Āśv. 1, 15, 1 »ehe der Knabe von andern berührt wird« (vgl. auch Manu II, 29) und G. 2, 7, 17 lässt den Vater, wenn ihm die Geburt des Kindes gemeldet wird, rufen: »wartet mit dem Abschneiden des Nabels und dem Darreichen der Brust«. Kh. 2, 2, 32. Pār. stellt im Gegensatz zu anderen das Medhājanana dem Āyuṣya voran (1, 16, 3).

1. Āyuṣya und Prāśana. Nach Ś. 1, 24, 1 atmet der Vater auf dem neugeborenen Kinde dreimal aus und ein mit den Worten: »mit der Ṛc atme ein u. s. w.« Hierauf wird Butter mit Honig und saure Milch mit Wasser zusammengegossen oder Reis und Gerste zusammengemahlen und der Knabe dreimal mit Hilfe eines goldenen Gegenstandes gespeist. »Honigspeise reiche ich dir u. s. w.« bis zu den Worten »lebe hundert Herbste in dieser Welt N. N.« wird dabei gesagt und damit zum ersten Male der Name genannt. Nach Māṇḍūkeya stösst man noch schwarzweisse und rote Haare eines schwarzen Stieres, mischt sie jenen vier Substanzen bei und lässt viermal essen. P. 1, 16, 6 ist ausführlicher. Zuerst flüstert der Vater über dem Nabel oder dem rechten Ohr einige auf langes Leben bezügliche Sprüche (»Agni ist lebensvoll u. s. w.«) und, wenn er ihm hohes Alter wünscht, streichelt er ihn mit dem sog. Vātsapraliede (ṚV. X, 45; VS. 12, 18 ff.). Dann stellt er fünf Brahmanen nach den fünf Gegenden auf, welche der Reihe nach sagen »prāṇa«, »vyāna«, »apāna« u. s. w. (vgl. M. Müller, SBE. 15, 94 und Speijer 66). Findet der Vater keine Brahmanen, so thut er dies selbst, indem er um das Kind Himmelsgegend für Himmelsgegend herumgeht. (16 ff.) Die Gegend, in der das Kind geboren ist, bespricht er mit dem Mantra: »ich kenne, o Erde u. s. w.« und dann berührt er das Kind mit den (auch an andrer Stelle gebrauchten) Worten: »sei ein Stein, sei eine Axt u. s. w.« (Ś. Br. 14, 9, 4, 26). Sehr kurz sind Āśv. und G., welche das »Beatmen« des Kindes

nicht kennen. Abweichend Hir. 2, 3, 2, welcher nach der Geburt auf einen Stein eine Axt und darauf Gold legen lässt und nachdem man diese so umgekehrt hat, dass der Stein oben liegt, wird der Knabe darüber gehalten (ebenso Vaikh. 3, 14) und mit Segenswünschen für sein Leben angeredet: »sei ein Stein, eine Axt u. s. w.« Hierauf folgt die oben beschriebene Räucherung.

2. Medhājanana. Sehr kurz ist Āśv. 1, 15, 2. Er schreibt vor (das Gesicht) über das Ohr des Kindes zu beugen und zu flüstern: »Weisheit gebe dir Gott Savitṛ u. s. w.«; darauf folgt, unter Berührung der Schultern, der Spruch »sei ein Stein u. s. w.« und die Namengebung (siehe viele einzelne Abweichungen bei Speijer 59). Nach Ś. 1, 24, 9. 10 wird »Verstand« dadurch bewirkt, dass man dreimal in das r. Ohr des Kindes das Wort: »Sprache« sagt und dann den Spruch: »die göttliche Sprache, mit dem Geiste sich vereinend u. s. w.« recitirt. Bei andern ist mit der Ceremonie eine Speisung des Kindes verbunden. G. 2, 7, 20 lässt ebenso (wie beim Āyuṣya) Butter essen oder nimmt sie mit einem goldnen Gefäss, opfert sie in den Mund des Knaben mit dem Verse: »Verstand mögen dir Mitra-Varuṇa geben« u. s. w. Ebenso oder nur unerheblich anders Kh. 2, 2, 34. P. 1, 16, 4, der mit dem vierten, goldbesteckten Finger Honig und Butter oder nur Butter zu essen geben lässt; H. 2, 3, 9. Āp. 15, 4 (siehe auch Ś. Br. 14, 9, 4, 25, Bṛ. Up. 6, 4, 24 ff.). Wesentlicher als durch die Handlungen, weichen die Sūtra's von einander durch die Sprüche ab.

3. Das Baden und Darreichen der Brust. — Nach der »Verstandeserzeugung« befiehlt er (G. 2, 7, 22), »schneidet die Nabelschnur ab« und »reichet die Brust«. H. 2, 3, 10. Vaikh. 3, 15 lassen den Knaben mit lauwarmem Wasser baden und die Sprüche sagen: »ich löse dich von Kṣetri, von Nirṛti u. s. w.« Dann setzt der Vater ihn auf den Schooss der Mutter, wäscht erst die rechte Brust und lässt ihn trinken, dann die linke. P. 1, 16, 19—21. Āp. 15, 4. Letzterer schreibt noch vor, dem Knaben nach dem Bade mit einem messingnen Gefäss gesprenkelte Butter zu geben, den Rest mit Wasser zu mischen und alles im Kuhstall auszugiessen. Alle drei (Āp. P. H.) verzeichnen noch den Gebrauch, nach der ersten Brustreichung zu Häupten der Frau verdeckt einen Wasserkrug hinzusetzen und sie mit einem Spruch dem Schutz der Wasser anzuvertrauen. »Wachet, o Wasser, im Hause. Wie ihr unter den Göttern wachet, so wachet über der Frau, die einen guten Sohn hat« (P. H.). Nur bei Ś. 1, 24, 11 finde ich den Brauch, nach dem medhājanana Gold mit einem Hanffaden an seine (ihre?) rechte Hand zu binden, bis die Mutter aufsteht, und es danach, nach dem zehnten Tage, entweder Brahmanen zu geben oder es sich selbst zu nehmen. Wenn das Jātakarman zur rechten Zeit versäumt worden ist, ist es nachzuholen. Ś. 5, 7.

Litt. Speijer, Jātakarman, Leiden 1872 (geht ausführlich auf Paddh. und Comm. ein).

§ 15. Nāmakaraṇa, nāmadheyakaraṇa. Namengebung. — Das Kind erhält zwei Namen (H. 2, 4, 12), einen geheimen, den nur Vater und Mutter wissen, und einen für gewöhnlichen Gebrauch. Das »*guhyaṃ nāma*« ist eine alte und auch dem ṚV. sowie den Brāhmaṇa's bekannte Sitte und bezweckt seinen Träger vor Zauber zu schützen, da Zauber erst durch Verbindung mit dem Namen wirksam wird (Weber, Nakṣ. 2, 317. Stenzler, zu Āśv. 1, 15, 8). Einen dritten Namen für einen Somayājin erwähnt H. 2, 4, 15.

Die Zeit des nāmakaraṇa geben die Sūtren verschieden an. Nach Ś. 1, 24, 2 wird das *guhyaṃ* oder *rahasyaṃ nāma* bald nach der Geburt erteilt, indem es in dem Spruche: »ich gebe dir Honig« am Ende eingefügt wird; der Name für den gewöhnlichen Gebrauch im Einverständnis mit den

Brahmanen (brāhmaṇajuṣṭam) am zehnten Tage (24,6; 25,8). Fast ebenso Āp. 15, 2. 8; Kh. 2, 2, 30; 3, 6; G. 2, 7, 15. 16 (dieser schon beim soṣyantīkarma). Pār. 1, 17, 1, der den Geheimnamen nicht kennt, spricht nur vom zehnten Tage. An Stelle der zehn Tage können auch 100 Nächte oder ein Jahr treten (G. 2, 8, 8; Kh. 2, 3, 6). Hir. nennt den zwölften Tag 2, 4, 6. 10. Āśv. gibt einen bestimmten Tag überhaupt nicht an, lässt das also aus andern Büchern ergänzen (Stenzler zu 1, 15, 4).

Beschaffenheit des Namens. — Er soll für Knaben gleichsilbig sein Āśv. 1, 15, 4; zweisilbig Āp. 15, 9. P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; zweisilbig für den, der Festigkeit wünscht Āśv. 1, 15, 4. 6, oder viersilbig Āp. 15, 9; P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; viersilbig für den, der brahmavarcasa wünscht Āśv. 1, 15, 4. 6; oder sechssilbig Ś. 1, 24, 4, mit einem tönenden Laut beginnend Āp. 15, 9; Āśv. 1, 15, 4. G. 2, 8, 14. P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10. Mit einem Halbvokal in der Mitte Āp. Āśv. P. G. Ś. H. Mit einem langen Vokal oder Visarga am Ende Āp. G. P. H. (Visarga Āśv.); z. B. devaḥ, bhūridāvā (s. den Comm. zu Hir.). Kṛtsuffix, nicht Taddhita G. P. S. Für einen Brahmanen auf śarman, für einen Kṣatriya auf varman, für einen Vaiśya auf gupta endend P. 1, 17, 4. Er kann die Partikel *su* enthalten Āp. 15, 10. H. 2, 4, 10. Der erste Teil ist ein Nomen, der zweite ein Verbum Āp. 15, 9.

Für Mädchen soll der Name ungleichsilbig sein. Āp. 15, 11; Āśv. 1, 15, 4; G. 2, 8, 16; P. 1, 17, 3; auf *-dā* (?) enden G.; Taddhita auf *ā* P.

Weiteres siehe Manu 2, 30 ff. Nirṇayasindhu 3, 1 fol. 10[b] und die Comm. (Vgl. auch das Citat Mahābhṣ. I, S. 4, Z. 22 ff.). Dies ist der *vyāvahārika*.

Der andere Name ist ein Gestirnname (Āp. 15, 2; H. 2, 4, 13; Weber, Nakṣ. 2, 316) wie z. B. rauhiṇa, śraviṣṭha. Während bei Hir. die Wahl, welches der Geheimname sein soll, wie es scheint beliebig ist, erklärt Āp. 15, 3 den Nakṣatranamen als den Geheimnamen (siehe auch Agnisvāmin zu Lāṭ. 1, 3, 18). Über die Nakṣatranamen handelt ausführlich Pāṇini (siehe Weber l. c.; vgl. auch die Darstellung des nāmakaraṇa im Baudh. pray. bei Speijer, Jātakarma p. 125). Āśv. 1, 15, 8 erwähnt (statt des guhya) den *abhivādanīya* den der Vater erdenken soll, d. i. der Name, mit dem der Schüler sich benennt, wenn er jemand begrüsst (Manu 2, 122). Den sollen, nach demselben Gṛhya, (nur) Vater und Mutter bis zur Einführung beim Lehrer wissen. Dieser Name, der von einer Gottheit oder einem Gestirn, nach einigen auch vom Geschlecht abgeleitet werden soll (G. 2, 10, 24. 25. Kh. 2, 4, 12) wird nach Āśv., wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, schon nach der Geburt beschlossen, während nach Gobh. (nicht nach Kh.) ihn erst der Lehrer gibt. Es wird mehrfach vorgeschrieben, dass der Vater den Vyāvahārikanamen zuerst der Mutter sagen soll (G. 2, 8, 17; Kh. 2, 3, 12) oder dass Vater und Mutter ihn zuerst aussprechen sollen (Āp. 15, 8; H. 2, 4, 11).

Die Verleihung des Namens am 10. resp. 12. Tage, das ist zugleich der Tag, an dem die Frau aufsteht (Āp. 15, 8; P. 1, 17, 1; Ś. 1, 25, 1), geht mit Feierlichkeit vor sich. Nach P. und Hir. 2, 4, 10 werden Brahmanen gespeist. Ausführlich ist G. und ebenso Kh. (2, 8, 9 resp. 2, 3, 6 ff.). G. lässt den, der die Namensgebung vollziehen soll, sich hinter dem Feuer, mit dem Gesicht nach O. auf die Darbhagräser niedersetzen und ihm durch die Mutter das mit einem frischen Gewande bekleidete Knäblein so reichen, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist. Dann opfert er dem Prajāpati, dem Geburtstage, dem Nakṣatra des Geburtstages und der Gottheit des Nakṣatra. Er berührt die Sinnesorgane des Gesichtes und bei dem Mantra: »N. N., gehe ein in den Monat des Āhaspati« setzt er den Namen des Kindes ein. Diesen Namen verkündet er zuerst der Mutter und eine Kuh ist der Opferlohn.

§ 16. Geburtstagsfest. — G. 2, 8, 19. 20. In jedem Monat, im Jahre, oder an den Knotentagen des Jahres soll er für den Knaben Agni-Indra, Himmel und Erde, den Allgöttern opfern; ferner der Gottheit des Geburtstages und Geburtsgestirnes und dem Tage und Gestirn selbst. Ś. 1, 25, 10. 11 sagt nur, dass er jeden Monat dem Geburtsdatum opfern solle, und nach einem Jahre im häuslichen Feuer.

§ 17. Das Aufstehen der Frau. — G. 2, 7, 23 verbietet dem Mann, bis zum 10. Tage die Frau zu berühren. Das ist der Tag, an dem die Frau aufsteht und nach einigen dem Kind der Name gegeben wird (s. §. 15). Nach Hir. ist es der 12. Tag. Mutter und Kind baden und das Haus wird gereinigt (2, 4, 6. 7). Ś. widmet dem Tage mehrere Vorschriften (1, 25). Vater und Mutter sind bis aufs Haupt gewaschen, tragen neue Kleider, ebenso wie der Knabe. Am Wöchnerinfeuer wird ein Sthālīpāka gekocht und geopfert: dem Geburtstag und drei Gestirnen, in der Mitte dem Gestirn des Geburtstages, vorher stets der Gottheit des Gestirnes. (In Kapitel 26 ist eine Aufzählung der Nakṣatra's und ihrer Gottheiten gegeben). Hierauf folgen zwei Spenden an Agni, eine zehnte an Soma, wobei wie schon gesagt, der Name des Kindes laut genannt wird und die Brahmanen zu Glückwünschen veranlasst werden.

§ 18. Mondverehrung. — G. 2, 8, 1 ff. Kh. 2, 3, 1 ff. Am dritten Tage der dritten lichten Monatshälfte, welche auf die Geburt folgt, wird der Knabe früh bis auf den Kopf gewaschen, und nach Sonnenuntergang, wenn die Abendröte vorüber ist, verehrt der Vater (den Mond). Die Mutter kleidet den Knaben mit einem reinen Gewande, übergibt ihn im Süden stehend dem Vater so, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist, geht hinter dem Rücken herum und stellt sich im N. auf. Darauf flüstert der Vater einige Sprüche und am Schluss (nach den Worten: »dass dieser nicht zugrunde gehe, von der Mutter fort«) übergibt er ihn wieder nach Norden zu der Mutter. Eine andere Ceremonie, deren genauer Zeitpunkt mir nicht deutlich geworden ist, finden wir in denselben Sūtren: in den der genannten Zeit folgenden lichten Monatshälften füllt der Vater seinen Añjali mit Wasser und verehrt den Mond, ihm sein Antlitz zuwendend, indem er einmal mit einem an den Mond gerichteten Spruch, zweimal leise ihm eine Wasserspende bringt.

§ 19. Der erste Ausgang findet nach P. 1, 17, 5. 6 im vierten Monat statt, wobei der Vater sein Kind die Sonne anblicken lässt mit VS. 36, 24. Ähnlich Kauś. 58, 18 Comm.

§ 20. Die erste Speisung des Knaben mit fester Nahrung geschieht nach übereinstimmender Vorschrift aller Sūtra's (nur mit Ausnahme Gobhila's, der die Ceremonien nicht kennt) im sechsten Monat. Wie überall, so zeigen sie auch im einzelnen vielfache Abweichungen, die einer besonderen Erwähnung nicht bedürfen. Hir. 2, 5 lässt nach einer Reihe von Spenden, Speisung der Brahmanen u. s. w. ihm zuerst dreimal saure Milch, Honig und Butter geben und nachher andere Speise; während Āp. 16, 2 jene drei Ingredienzien mit einem Mus zusammen gibt und hinzufügt, dass einige auch Rebhuhnfleisch reichen. Sehr viel sorgfältiger in der Wahl der Speise sind Āśv. (1, 16), Ś. (1, 27, 1 ff.) und P. (1, 19, 2 ff.); danach soll der, der Nahrung wünscht, Ziegenfleisch (Ś., Āśv.) oder Haselhuhn (P.) geben; zu Brahmavarcas verhilft Rebhuhnfleisch (Ś. Āśv.) oder vom Vogel āṭi (P.); zu Schnelligkeit Fischspeise (Ś. P.), zu Ansehen (tejas) Ghṛtamus (d. h. Reis mit Butteraufguss) (Āśv. Ś.), zu Beredsamkeit Bhāradvājīfleisch (P.), zu hohem Alter Kṛkaṣāfleisch (P.) u. s. w. Pāraskara eigen ist die Vorschrift, dass nach zwei Butterspenden mit Versen an Vāc und Vāja vier Spenden von einem Sthālīpāka

geopfert werden mit den Sprüchen: »Durch Prāṇa möchte ich Speise geniessen, Svāhā!«, »Durch Apāna möchte ich die Wohlgerüche geniessen«, »Durch das Auge möchte ich die Gestalten geniessen«, »Durch das Ohr möchte ich Ruhm geniessen«. Nachdem er selbst gegessen hat, thut er alle Arten von Speisen und Gerüchen in ein Gefäss und lässt den Knaben leise oder mit dem Zuruf »hanta« essen. Eine Unterscheidung von Knaben und Mädchen finden wir bei Āśv. (1, 16, 6), der bei Mädchen nur die Handlung, ohne Sprüche vorschreibt.

§ 21. Cūḍākaraṇa, Caula. — Im Anschluss an das annaprāśana stellen die Sūtren die Herstellung der Haartracht dar, Āp. lässt die Beschreibung des Upanayana vorausgehen, auf deren Einzelheiten er 16, 8 verweist. Die von den meisten vorgesehene Zeit ist das dritte Jahr nach der Geburt; doch lassen Āśv. (1, 17, 1), P. (2, 1, 4) auch den Familienbrauch gelten. P. nennt wie Vaikh. 3, 23 und Ś. auch das erste Jahr (2, 1, 1; resp. 1, 28, 4), letzterer fügt noch hinzu, dass die Ceremonie für einen Kṣatriya im fünften, für einen Vaiśya im siebenten Jahre stattfinde. Die lichte Monatshälfte und ein glückliches Nakṣatra hebt Hir. 2, 6, 2 hervor. Āp. schreibt als Gestirn Punarvasū vor (16, 3). Die erforderlichen Utensilien sind nach G. (2, 9, 4), der sie am vollständigsten aufzählt, 21 Darbhabüschel, ein Bronzegefäss mit heissem Wasser, ein Messer von Udumbaraholz oder ein Spiegel, die im Süden niedergelegt werden; dabei steht ein Barbier mit einem Messer in der Hand. In den Norden kommen Kuhdünger (nach Kauś. 53, 10 wird daraus ein Topf gemacht, den ein befreundeter Brahmane hält), ein Gericht von Reis und Sesam, mehr oder weniger gekocht. Etwas anders Ś. 1, 28, 6. Vor dem Hause wird auf einer mit Kuhmist bestrichenen Fläche Feuer angelegt (G. 2, 9, 2; Ś. 1, 28, 5; H. 2, 6, 2; Āp. 16, 5) und vor das Feuer werden Schalen hingesetzt, die der Reihe nach mit Reis, Gerste, Bohnen und Sesam gefüllt sind. Der Knabe wird, in reine Gewänder gekleidet, von der Mutter hinter dem Feuer auf den Schooss genommen (P. 2, 1, 5. Āśv. 1, 17, 2). Einige Vorschriften über die Stellung der Personen sind nicht von Belang. Warmes und kaltes Wasser wird zusammengegossen (Āśv. 1, 17, 6; P. 2, 1, 6; Hir. 2, 6, 5; Āp. 16, 8 und 10, 5); nach P. 2, 1, 8 noch frische Butter, oder geschmolzene Butter oder saure Milch (cf. auch Āśv. 1, 17, 7). Die Haare werden befeuchtet, zunächst die rechte Haarflechte, dann Kuśastengel genommen und in bestimmt vorgesehener Weise zwischen die Haare gelegt. In den Einzelheiten weichen unsere Texte ab. »Einige« benutzen, wie Ś. 1, 28, 10 sagt, einen Stachelschweinstachel zum Ordnen des Haares. Diese »Einige« sind P. 2, 1, 10 und Āp. 16, 6 (woraus nicht folgt, dass der jetzige Text beider Werke Ś. vorgelegen hat). Letzterer schreibt noch 3 Darbhabüschel und ein Bündel unreifer Udumbarafrüchte zu dem Zwecke vor. G. eigen ist die Benutzung zweier Messer, des hölzernen und eisernen, die in folgender Weise verwendet werden. In die rechte Flechte die Darbhahalme niederdrückend, ergreift er mit der Rechten das Udumbaramesser oder den Spiegel, legt es darauf nieder mit »o Axt verletze nicht«. Dreimal stösst er es, ohne zu schneiden, vorwärts, einmal mit dem Spruch: »Womit Pūṣan Bṛhaspati's«, zweimal leise. Dann erst schneidet er mit dem eisernen (āyasa) die Haare. Die andern kennen nur das letztere, auch als lauha oder lohakṣura (Āśv. 1, 17, 9; Ś. 1, 28, 14) bezeichnet. Auf das Abschneiden der rechten Haarlocke folgt das des Hinterkopfhaares und der linken Haarlocke. Die abgeschnittenen Haare werden mit den Kuśaschossen jedesmal auf den Kuhmist geworfen oder erst der Mutter gegeben (Āśv. 1, 17, 11), die sie dahin wirft. Am Schluss werden sie damit zusammen fortgeschafft und im Kuhstall, in einem Wasserpfuhl, in der Nähe des Wassers,

im Walde, bei einem Udumbarabaum, auf einem pflanzenreichen Platz vergraben oder auf Darbhagras gelegt. Das Messer wird abgewischt und hingelegt; nach einem (nicht ganz deutlichen) Sūtra darf der Barbier es drei Tage lang nicht verwenden (Hir. 2, 6, 10). Alle Handlungen geschehen mit Sprüchen bei Knaben, ohne Sprüche bei Mädchen (S. 1, 28, 22, G. 2, 9, 23. 24). Nach dem Scheren (Āp. 16, 11) wird das Haar geordnet nach dem Brauch der Familie oder auch yatharṣi (H. 2, 6, 11. Āp. 16, 6. Vaikh. 3, 23). Die Kommentare erklären den letzteren Ausdruck dahin, dass man so viele Śikhās mache als beim Pravara Ṛṣi's genannt werden, also eine für den, der einen Ṛṣi in seiner Ahnenliste nennt, zwei für den, der zwei hat u. s. w. Ein Kommentar giebt auch an, wie die Ś. anzubringen sind. Soll nur eine sein, dann mitten auf dem Kopf, bei zweien eine mitten, eine vorn; bei dreien hinten, mitten und vorn, oder rechts, in der Mitte oder links u. s. w. Am Ende der Ceremonie erhält der Brahmane (ācārya P. 2, 1, 23) ein beliebiges Geschenk, nach G. 2, 9, 29 eine Kuh u. s. w.; der Barbier empfängt nach Ś. 1, 28, 24 die Gefässe mit den verschiedenen Samen, nach Hir. 2, 6, 14 Reis mit Butter. Die Eltern reichen (nach Kauś.) einander dreimal den Knaben.

Litt. Gerini, Chulakantamangala or the tonsure Ceremony as performed in Siam. Bangkok 1893 (preface vom 6. März 1895); verfolgt die Geschichte der Tonsur in Siam von ihrer Einführung dort durch brahmanische Einwanderung an.

§ 22. Der Karṇavedha. — Stechen der Ohrlöcher (bei Speijer, Jātakarman, p. 21) wird nur in einer Handschrift des Pār. hinzugefügt und geht im dritten oder fünften Jahre vor sich.

§ 23. Godāna, Keśānta. — Das »Bartscheren« wird von den Sūtren mit grosser Übereinstimmung in das 16. Lebensjahr verlegt. Ś. nennt daneben noch das 18. (28, 20), und auf den Familienbrauch verweist noch P. 2, 1, 4. Ein Kommentar citirt ergänzend die Vorschriften Manu's, wonach der Keśānta für den Rājanya im 22., für den Vaiśya im 24. Lebensjahre eintritt (2, 65). Im Übrigen ist das Ritual fast dasselbe wie beim Cūḍākaraṇa (Āśv. 1, 18, 1; Ś. 1, 28, 19; G. 3, 1, 2). Die wesentlichsten Abweichungen fasst Āśv. 1, 18, 3 ff. (auch Kauś. 54, 16 ff.) zusammen. Einige sind durch die Natur der Sache geboten, so die Veränderungen in den Sprüchen, in denen für das Wort »Haar« natürlich »Bart« einzusetzen ist. Der an den Barbier gegebene Befehl erstreckt sich auf die Anordnung von Haar, Bart, Körperhaar und Nägeln. Ś. 1, 28, 18 spricht von dem Scheren der beiden Achselgruben beim Bartscheren. Nach H. 2, 6, 16 schert er die Śikhā mit ab, nach einigen aber (17) nicht. Gobh. 3, 1, 4 sagt, dass der Schüler selbst Haar und Bart und sein Körperhaar scheren lasse. Die übliche Dakṣiṇā sind hier Rinder; eine Kuh P. 2, 1, 24; ein Rinderpaar Āśv. 1, 18, 8. Umständlicher ist G., der für einen Brāhmaṇa ein Paar Rinder, für einen Kṣatriya ein Paar Rosse, für einen Vaiśya ein Paar Schafe zu geben vorschreibt; der Barbier soll einen Bock erhalten (3, 1, 5—9). Der Ceremonie folgen Observanzen. Nach P. soll der Jüngling ein Jahr lang oder zwölf Tage oder sechs oder wenigstens drei Keuschheit bewahren und sein Haar nicht scheren (2, 1, 25; s. auch Āśv. 1, 18, 9 und 1, 22, 22). Nochmals wird das Haar- und Bartschneiden später beim *samāvartana* erwähnt.

§ 24. Upanayana, die »Schulaufnahme« oder »Aufnahme beim Lehrer« (s. Oldenberg, SBE. 29, S. 58, Anm. 1 und auch die Gesetzbücher Gaut. 1, 5 ff., Āp. 1, 1, 19 ff., Manu 2, 46 u. s. w.).

Zeit der Aufnahme. — Die Aufnahme in den Unterricht findet für den Brahmanen im achten Jahre nach der Empfängnis statt. Ś. 2, 1, 3

gestattet auch das zehnte Jahr; Vaikh. 2, 3 nennt für einen brahmavarcasakāma sogar das fünfte; für āyuṣkāma das achte, śrīkāma das neunte Jahr (nach der Empfängnis). Āśv. 1, 19, 1. 2 und P. lassen die Wahl zwischen dem achten Lebensjahre und dem achten Jahr nach der Empfängnis. H. 1, 1. 2 nennt das siebente Jahr. Er, Vaikh. 2, 3 und Āp. 10, 4 geben als Jahreszeit den Frühling an. Im elften Jahre des Lebens oder nach der Empfängnis tritt ein Kṣatriya in den Unterricht ein, nach H. 1, 1, 4. Āp. 10, 4. Vaikh. 2, 3 im Sommer; im zwölften ein Vaiśya, nach H. Āp. V. im Herbst. Doch kann die Aufnahme auch später stattfinden, je nach dem Familienbrauch (P. 2, 2, 41, denn bis zum 16. Jahr ist dazu die Zeit für einen Brahmanen nicht vorüber, für einen Kṣatriya nicht bis zum 22., für einen Vaiśya nicht bis zum 24. (Āśv. G. P. Ś. V.). Von da ab haben sie die Sāvitrī (das Lernen der Sāvitrī) und damit die Aufnahme verwirkt. Weder soll man sie als Schüler mehr aufnehmen, noch unterrichten, noch sie zum Opfer zulassen, noch mit ihnen verkehren (*vy-ava-har*) oder, wie G. 2, 10, 6 (*vi-vah*) sagt, sich mit ihnen verschwägern. P. fügt 2, 5, 42 noch die verschärfende Bestimmung hinzu, dass an die Nachkommenschaft solcher, die bis ins dritte Glied die Sāvitrī verwirkten, Sakramente (Saṃskāra's) und Unterricht nicht erteilt werden dürfen, und es bedarf erst des *Vrātyastoma*opfers (Kāt. Śr. 22, 4, 2; cf. Stenzler's Anmerkung zu P. — V. schreibt zur Reinigung den *Uddālakahoma*, ein Aśvamedhabad oder den *Vrātyastoma* vor —), um sie zu reinigen und zuzulassen.

Aufnahmefest. — Am Tag der Aufnahme, der nach H. 1, 1, 5 in der zunehmenden Monatshälfte, unter einem glücklichen Sternbild, besonders solchem mit männlichem Namen (so auch V. 2, 5) liegen soll, wird der Knabe geschoren, gebadet und geschmückt, auch gespeist (G. 2, 10, 7; H. 1, 1, 7) und mit einem frischen Gewande angethan. Auch Brahmanen, nach H. 1, 1, 6 in grader Zahl, werden bewirtet (P. H. Āp.) und zu Segenswünschen veranlasst. Auf einem nach O., N. oder NO. geneigten oder ebenen Platz (H. 1, 1, 9; »vor der Hütte« G. 2, 10, 15) brennt ein Feuer, das entweder durch Reiben erzeugt oder gewöhnlichem Feuer entnommen ist (H.). Nach Āp. 11, 20 wird dies Feuer durch drei Tage bewahrt, also solange, als nach einigen Sūtren (Āp. 11, 20. 21. 26. H. 1, 8, 1. 7) die feierliche Zeit des Upanayana dauert. An diesem Feuer, hinter dem Lehrer und Schüler stehen, der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (Āśv. 1, 20, 2; Ś. 2, 1, 28; etwas anders G. 2, 10, 17), geht die Ceremonie vor sich. Das Stehen betont Ś. 2, 1, 29 noch besonders. Sehr ausführlich ist die Beschreibung bei H., der hier zugleich den Typus eines Darvihoma schildert. Die Reihenfolge der Ceremonien weicht in den Sūtren mehrfach ab; es wird genügen, im Wesentlichen H. zu folgen. Südlich vom Feuer streut er Darbhagras auf den Sitz für den Brahman und nimmt mit zwei Sprüchen des YV. (»in mich nehme ich zuerst Agni auf u. s. w.«; »Welcher Agni, o Manen, in unsre Herzen eingegangen ist u. s. w.«) Agni in sich auf (cf. Kāt. 17, 3, 27). Nördlich vom Feuer werden die notwendigen Utensilien hin gelegt, 1) ein Stein (nur H. 1, 7, 17; 3, 14; Āp. V. Kauś.); 2) ein frisches Kleid und 3) ein Fell; 4) Gürtel; 5) Stab und 6) 21 Stücke Holz oder soviel als Darbringungen zu machen sind; darauf bindet er die Paridhi's.

Kleid und Fell. — H. (1, 1, 16; 4, 2) spricht nur von einem »ungebrauchten« (ahata) Kleid; Āp. 10, 10 von einem, das an demselben Tage gesponnen und gewoben ist; G. (2, 10, 8. 12) von »leinen, hänfenen, baum- und schafwollenen Kleidern«, von denen die beiden ersten für den Brahmanen, das baumwollene für den Kṣatriya, das aus Schafwolle für den Vaiśya bestimmt ist. Āśv. 1, 19, 9 von einem rotgefärbten (kaṣāya) Kleide für den Brahmanen, einem krapproten (māñjiṣṭha) für den Kṣatriya und einem gelben (hāridra) für den Vaiśya, im Fall sie Gewänder anlegen

sollten; nach einer Bemerkung des Komm., die mir nicht in Einklang mit dem Text zu sein scheint, würden gefärbte Gewänder nicht notwendig sein. (Vgl. auch die Gesetzbücher Gaut. 1, 17 u. s. w.).

Das Obergewand bildet ein Fell. Nur Āp. 10, 11 spricht allgemein von einem Fell (ajina), während alle andren genauere Unterschiede machen und für den Brahmanen das Fell einer schwarzen Antilope (kṛṣṇājina, aiṇeya), von einem Ruruhirsch (raurava) für den Kṣatriya, ein Ziegen- oder Kuhfell für den Vaiśya vorschreiben. Wenn das gewünschte nicht da ist, so kann nach P. (2, 5, 20) für alle ein Kuhfell verwendet werden, weil das »das beste von allen« ist, oder nach G., bei dem diese Vorschrift auch für Gewand, Gürtel und Stab gilt (2, 10, 14), ein ganz beliebiges.

Nicht alle Sūtren schreiben ein doppeltes Gewand vor. Bei Āśv. wählt man zwischen Gewand und Fell (cf. Komm. 1, 19, 8); auch wie mir scheint, S. 2, 1, 14.

Gürtel. — Nach der Mehrzahl der Lehrbücher wird auch der Gürtel je nach der Kaste aus verschiedenen Stoffen hergestellt; der für den Brahmanen aus muñjagras; für den Kṣatriya dient eine Bogensehne oder (nach G. 2, 10, 10) Kāśagras; für den Vaiśya ein Wollenfaden (ūrṇāsūtri S. 2, 1, 17; āvī Āśv. 1, 19, 12; āvisūtra H. 1, 1, 17) oder Hanf (tāmbala G. 2, 10, 10 śāṇī V. 2, 3) oder mūrvā (P. 2, 5, 23. Sanseviera Roxb.). Āp. 10, 11 spricht nur von einem dreifachen Gürtel aus Muñjagras. P. schreibt für den Fall, dass es kein Muñjagras (u. s. w.) gibt, Kuśagras, resp. Aśmantaka und Balbaja für die Gürtel (der drei Kasten) vor. (Vgl. Gaut. Dh. S. 1, 15; Manu 2, 43 u. s. w.). Wenn der Gürtel zerreisst und nicht wieder hergestellt werden kann, ist ein neuer zu machen und dazu einige Verse herzusagen, die man bei S. 2, 13, 4 findet.

Der Stab ist von Palāśaholz für den Brahmanen (G. braucht den Namen parṇa 2, 10, 11) oder auch aus Bilvaholz (S. 2, 1, 18; H. 1, 1, 17, V. 2, 3); von Nyagrodha für den Kṣatriya (S. 2, 1, 19; H. 1, 1, 17, V. 2, 3; Āp. 11, 16: »ein mit dem oberen Teil nach unten gekehrter Zweig eines Nyagrodhabaumes« oder von Udumbara (Āśv. 1, 19, 13) oder Bilva (P. 2, 5, 26. G. 2, 10, 11); von Udumbara für den Vaiśya (S. 2, 1, 20; P. 2, 5, 27; Hir. 1, 1, 17); von Badara oder Udumbara (Āp. 11, 16); von Bilva (Āśv. 1, 19, 13). Doch erlauben einige Verfasser alle Baumsorten für alle Kasten (Āśv. 1, 20, 1; P. 2, 5, 28; S. 2, 1, 24), und Āp. nimmt ausdrücklich auf diese Vorschrift »einiger« 11, 17 Bezug. Aus S. V. ist noch eine Vorschrift über die Länge zu registriren (2, 1, 21—23 resp. 2, 3). Danach soll der Stab eines Brahmanen bis zum Munde (Old. »Nase«) nach V. keśānta, eines Kṣatriya bis zur Stirn, eines Vaiśya bis zum Haar, nach V. »bis zur Nase« reichen. (S. Old. SBE. 29, 60 Anm. Vgl. Gaut. 1, 26; Manu 2, 46; Karmapr. 3, 8, 12).

Nach Darbringung der Ājyaspende, während welcher der Schüler den Lehrer anfasst, lässt dieser ihn auf den Stein treten mit dem Spruch: »Betritt diesen Stein, sei fest wie ein Stein u. s. w.« (a). Diese Ceremonie kennt ausser H. nur noch Āp. 10, 9. V. 2, 5; Kauś. 54, 8. Hierauf folgt (1, 4, 4), stets unter Sprüchen, die die Mystik der Handlungen erkennbar machen, die Bekleidung mit dem neuen Gewande und mit dem Gürtel (b), der am Nabel dreimal, nach einigen zweimal von links nach rechts gebunden wird. Nach S. 2, 2, 2 wird er mit 1, 3 oder 5 Knoten (je nach der Zahl der Ṛṣi's, die in der Familie angerufen werden, Stenzler zu P. 2, 2, 8) versehen. Auch die Opferschnur wird umgelegt (S. 2, 2, 3). Hierauf bekleidet er ihn mit dem Fell (c), dessen Übergabe die andern Sūtren nicht besonders hervorheben und übergibt ihn (1, 4, 8) »dem Brahman« mit Sprüchen, die etwas je nach der Kaste verändert werden und das Wort śrotra, rāṣṭra resp. poṣa enthalten (d). (Steht in den andern Sūtren nicht.) Hierauf folgt eine Speisung des Knaben (e) und danach die eigentliche Einführung, die mit einem Zwiegespräch beginnt, dessen Wortlaut nicht in allen Sūtren genau derselbe ist. Nach einigen findet vorher noch eine Wasserweihe (f) statt. Nach S. 2, 2, 4 z. B. füllt er seinen und des Schülers Añjali mit Wasser, nach Āp. 10, 12 giesst er eine Hand voll Wasser aus seinen Händen in die des Schülers, der sich damit selbst besprengt, bei G. (2, 10, 18) ist es ein mantrakundiger Brahmane, der südlich von ihm steht und seine, sowie des Lehrers Hände mit Wasser füllt.

Aufnahme. — Während der Novize das Feuer umwandelt, sagt der Lehrer den Spruch: »Mit dem, der zu uns kommt, vereinten wir uns u. s. w.« (H. 1, 5, 1. G. 2, 10, 20) und hierauf führen beide nach H. dies Zwiegespräch: (g) Schüler: »Ich bin zum Studium (brahmacaryam) gekommen. Nimm mich auf. Ein Schüler (brahmacārin) will ich sein, von Gott Savitṛ getrieben.« Lehrer: »Wer bist du mit Namen?« Schüler: »NN.« Lehrer: »Glücklich möchte ich, o Savitṛ, mit diesem NN. das Ziel erreichen« und damit nennt er die beiden Namen des Schülers. G. (2, 10, 23) sagt, dass der Lehrer ihm einen Rufnamen (abhivādanīya cf. § 15) gebe, der von einer Gottheit, einem Nakṣatra oder nach einigen vom Gotra abgeleitet ist. Die Unterschiede, die in dem Zwiegespräch zwischen den einzelnen Schulen herrschen, sind schon von Weber (ISt. 10, 72) behandelt worden. Hier mag nur noch die Fortsetzung hinzugefügt werden, die es nach der Antwort des Schülers »ich bin NN., Herr« bei Ś. 2, 2, 5 ff. erfährt: Lehrer: »Bist du von demselben Ṛṣi?« — Schüler: »Von demselben, Herr!« Lehrer: »Erkläre dich als Schüler!« Schüler: »Ich bin ein Schüler, Herr!« Die letzte Aufforderung und Antwort tritt, wie es scheint, bei Ś. anstelle des sonst dem Gespräch vorausgehenden und bei Ś. fehlenden *brahmacaryam āgām*. Eine Beziehung auf die Ṛṣi's finden wir auch im Kauś. S. 55, 12. Hierauf waschen beide sich ab (h). Es folgt eine Reihe von Ceremonien, die die geistige Gemeinschaft von Lehrer und Schüler bewerkstelligen und offenbar zauberische Kraft haben sollen. Die mannigfachen Abweichungen in Handlungen und deren Reihenfolge bei einzelnen Autoren lassen sich nicht berücksichtigen. Mit seiner Rechten berührt er die rechte Schulter des Schülers, mit seiner Linken die linke und führt (der Wortlaut ist nicht ganz deutlich) den rechten Arm des Knaben mit den Vyāhṛti's und einem Verse an Savitṛ auf sich zu (upanayate) »auf Gott Savitṛ's Geheiss u. s. w. führe ich dich ein« (i). Ś. lässt 2, 2, 13 ff. einen andern Spruch bei denen sagen, die sich Anhänger wünschen, einen andern bei Kriegern, bei Kranken nur die Vyāhṛti's. Dann ergreift er (ähnlich wie bei der Hochzeit) mit der Rechten dessen Rechte sammt dem Daumen: »Agni ergriff deine Hand, Soma ergriff d. H., Savitṛ ergriff d. H. u. s. w. Agni ist dein Lehrer« (k). Nicht erhebliche Unterschiede wird man bei G. 2, 10, 26. Āśv. 1, 20, 4—6 u. s. w. finden. Darauf weist er ihn in seine Pflichten mit einem Spruch ein, der in allen Sūtren wesentlich gleichlautend wiederkehrt: »Auf Gott Savitṛ's Geheiss sei Bṛhaspati's Schüler, NN., geniesse Wasser, lege Brennholz an, thue dein Werk, schlafe nicht bei Tage.« (l). Ś. fügt (2, 4, 5) hinzu: »Hemme deine Rede bis zum Anlegen des Holzscheits.« Āśv. 1, 22, 2 (bei dem diese Einweihung erst auf den Unterricht in der Sāvitrī folgt): »Deinem Lehrer unterthan studire den Veda.« Hierauf geschieht die Berührung des Herzens (m) mit bestimmt vorgeschriebener Bewegung der Arme (siehe noch besonders Ś. 2, 3, 2) und dem Zauberspruch: »In meinem Herzen wohne dein Herz, meinem Geist folge mit deinem Geist, höre mein Wort einträchtigen Sinnes u. s. w.«, sowie die Berührung des Nabels (n); eine grosse Reihe von Weihesprüchen, ferner Sprüche, die er in das rechte und linke Ohr flüstert (o), worauf er seinen Mund mit dem des Knaben in Berührung bringt und flüstert: »Weisheit gebe dir Indra u. s. w.« (p). Zum Schluss übergiebt er ihn Bhūta's und Göttern (kaṣaka, antaka u. s. w., cf. auch Kauś. 56, 13) (q); Ś. 2, 3, 1 erwähnt nur Götter (Agni, Indra, Āditya, Viśve devāḥ). Mehrere Abweichungen bei P.

§ 25. Das Hersagen der Sāvitrī. — Nach jenen vorbereitenden, in den einzelnen Sūtren stark modificirten Ceremonien lehrt er die Schüler die Sāvitrī. Der Zeitraum, nach dem es geschieht, wird von verschiedenen Lehrern verschieden angegeben. Ś. 2, 5, 1—3 setzt ihn auf ein Jahr oder drei Tage

fest, gestattet aber auch, sie sofort zu lehren. P. 2, 3, 6 auf ein Jahr, sechs Monat, 24, 12, sechs oder drei Tage; einem Brahmanen aber soll er die Gāyatrī sofort hersagen (cf. Stenzler's Anm.). H. unterscheidet zwischen einem vorher schon eingeführten und einem noch nicht eingeführten — bei letzterem müssen erst drei Tage vergehen — citirt jedoch auch die Ansicht des Puṣkarasādi, der die sofortige Hersagung vorschreibt. Nördlich vom Feuer lassen sich Lehrer und Schüler nieder, dieser mit dem Gesicht nach W., dieser nach O., auf Darbhagras, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind (G). Der Schüler beugt das Knie (Āśv. 1, 21, 5; G. 2, 10, 36), erfasst mit der Rechten den rechten Fuss des Lehrers (Āp. 11, 8) oder die Füsse und sagt: adhīhi bho sāvitrīṃ bho! anubrūhi (Āśv. 1, 21, 4; H. 1, 6, 10); adhīhi bho ! sāvitrīṃ me bhavān anubravītu G. 2, 10, 38 u. s. w. (vgl. auch ṚV.-Prātiśākhya ed. M. Müller § 831 ff. und die Gesetzbücher wie Gaut. 1, 46). Als Sāvitrī gilt bei Ś. 2, 5, 4—7. P. 2, 3, 7—9 für den Brahmanen eine Gāyatrī, für den Kṣatriya eine Triṣṭubh (ṚV. 1, 35, 2), für den Vaiśya eine Jagatī (ṚV. 4, 40, 5 oder 1, 35, 9 oder auch andere Verse, s. Stenzler und Oldenberg) Nach der (von Hir. 1, 6, 11 vorgeschriebenen) Hersagung des Spruches TS. 2, 3, 14, 3 spricht er die Sāvitrī vor, zuerst Pāda-, dann halbversweise, dann ganz ohne abzusetzen. H. giebt nach Art einer Paddhati genau den Modus an. Āp. 11, 10 ff. lässt am Anfang und Ende der Pāda's resp. Halbverse die Vyāhṛti's einzeln einfügen, die letzte bei der ganzen Sāvitrī (cf. auch G. 2, 10, 40). Āśv. 1, 21, 6 ordnet an, die Sāvitrī (vom Schüler) »nach dessen Kräften« hersagen zu lassen (cf. Divyāvadāna p. 638).

Anlegung von Brennholz folgt bei H. (und Vaikh.) erst auf die Hersagung der Sāvitrī. Sieben frische, prādeśalange Palāśascheite, deren Spitzen nicht abgebrochen sind, legt er mit Butter getränkt an und zwar erst eins, dann zwei, dann vier mit dem Mantra »Agni brachte ich ein Scheit.« In andern Sūtren wird das Anlegen eines Scheites schon vor dem Unterricht in der Sāvitrī vorgeschrieben (Ś. 2, 4, 6. Āśv. 1, 20, 11). Das kann leise geschehen; nach »einigen« (wie Āśv. sagt) mit dem auch von H. verwendeten Spruch.

Übergabe des Stabes findet nach der Mehrzahl der Sūtren hier statt (Āśv. 1, 22, 1, der erst hier die Bekleidung mit dem Gürtel (b) und die Einweisung in die Pflichten (l) vornehmen lässt. Āp. 11, 15. H. 1, 7, 11; Ś. 2, 6, 2; G. 2, 10, 41). Nur P. 2, 2, 11 wählt einen früheren Zeitpunkt. Einen anderen erwähnt noch Ś. 2, 11, 4. (Man vgl. auch den Stab, den der Opfernde bei der Weihe zum Somaopfer trägt Kāt. 7, 4, 1. 2). Ś. 2, 13, 3 schreibt dem Schüler vor, zwischen sich und dem Stabe keinen Durchweg zu lassen. Ausser dem Stab empfängt er bei H. 1, 7, 11 ein Gefäss (zum Betteln).

Am Schluss erhält der Lehrer eine Liebesgabe als Opferlohn, nach H. noch vor dem daṇḍapradāna. Ausserdem gebührt ihm »das was der Schüler bei der Aufnahme trägt« (Ś. 2, 1, 25; Āp. 11, 26). Aus Āp. verzeichne ich (11, 18), dass der Lehrer nach empfangener Liebesgabe ihn aufstehen heisst und der Schüler die Sonne verehrt. Wenn der Lehrer wünscht, er möge sich ihm nicht entfremden, so ergreift er mit einem darauf bezüglichen Spruche seine Hand (Mp. 2, 5, 6). Bei H. (1, 7, 10) übergiebt der Lehrer den Schüler der Sonne und verehrt sie selbst mit mehreren Sprüchen.

Das vrata dauert drei Tage, wie aus Āp., Hir. und G. hervorgeht. Nach Āp. (11, 20) unterhalten sie das Upanayanafeuer durch drei Tage. Während derselben Zeit isst er weder gesalzene noch gewürzte Speisen (G. 2, 10, 47; Āp. 11, 21; H. 1, 8, 2). H. giebt noch genauere Vorschriften. Nach Ablauf der drei Tage werden die Brahmanen gespeist und zu Glückwünschen veranlasst.

§ 26. Die Pflichten des Schülers gehen aus der eben erwähnten Einweisungsformel hervor. Ś. sagt 2, 6, 8, dass die ständigen Pflichten des Schülers im täglichen Anlegen von Brennholz (a), Bettelgang (b), Schlafen auf dem Boden (c) und Gehorsam gegen den Lehrer (d) beständen. G. 3, 1, 27 bezeichnet Gürteltragen, Bettelgang, Tragen des Stockes, Holzanlegen, Wasserberühren (d. h. Morgen- und Abendwaschung) und die morgendlichen Begrüssungen als »nityadharma's«, cf. auch P. 2, 5, 11.

Zu a) finden wir Ś. 2, 10, 1; P. 2, 4, 1 ff.; Āp. 11, 23 (vgl. Āśv. 1, 22, 5) genauere Vorschriften. Das Holz wird stets aus einem Walde geholt (Āp. 11, 24) und zwar zuerst für das Upanayana-, später auch für das andere Feuer (Āp. 11, 22, 23). Es soll geschehen nach P. 2, 5, 9 »ohne Bäume zu schädigen«, also nur abgefallenes Holz sein. Anlegen und Verehrung des Feuers, Umfegen und Umsprengen geschieht früh und abends, Tag für Tag mit einer Anzahl von Versen (siehe besonders S. und P.). In einem, wie es scheint, erst später eingeschalteten Sūtra bei Ś. wird noch hinzugefügt, dass »nach alter Überlieferung« auf Grund eines beim Sauparṇavrata vorgeschriebenen Brauches an fünf Stellen (Stirn, Herz, Schultern und Rücken) mit Asche drei Striche gemacht werden.

Über die Verehrung der Morgen- und Abenddämmerung finden sich bei S. 2, 9. Āśv. 3, 7, 3 ff. Vorschriften. Er soll sie schweigend im Walde vollziehen, Brennholz in der Hand, abends und morgens, bis zum Erscheinen der Sterne resp. der Sonne, abends nach NW., früh nach O. gewendet. Āśv. schreibt das leise Hersagen der Sāvitrī, Ś. ausserdem die Mahāvyāhṛti's und Segenssprüche vor. Ferner muss er, wie Āśv. hervorhebt, die Opferschnur tragen und die obligatorischen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben. Wenn die Sonne untergeht, während er ohne krank zu sein schläft, sind gewisse Bussen zu vollziehen und ebenso früh (Āśv. 3, 7, 1. 2).

b) Bettelgang. *Bhikṣācaraṇa*. Auch er geschieht früh und abends (Āśv. 1, 22, 4). Der Brāhmaṇa soll betteln, indem er bhavat voranstellt, der Rājanya und Vaiśya, indem er es in die Mitte, resp. ans Ende stellt (P. 2, 5, 2 ff. Vaikh. 2, 7. Kauś. 57, 16 ff.). Āśv. bestimmt als Formel: »*bhavān bhikṣām dadātu*« oder »*anupravacanīyam*« (»etwas zum Studium«!) (1, 22, 8. 9 und Stenzler's Anm. dazu). Zuerst soll er bei einem Mann oder einer Frau betteln, die ihn nicht zurückweist (Āśv. 1, 22, 6. 7), nach P. 2, 5, 4 ff. bei drei, sechs oder mehr Frauen, die ihn nicht zurückweisen. P. 2, 5, 7 sagt, dass er »nach einigen« zuerst zu seiner Mutter gehe. Diese Vorschrift geben G. 2, 10, 43; Ś. 2, 6, 5; H. 1, 7, 13. G. setzt an zweite Stelle »noch zwei andere Freundinnen oder wieviel da sind« u. s. w. Der Schüler kündigt den Ertrag seiner Sammlung dem Lehrer an; nach H. 1, 7, 15 mit dem Wort »bhaikṣa«, worauf dieser mit »tat subhaikṣa« erwidert. Hierauf soll er mit Erlaubnis des Lehrers essen (Ś. 2, 6, 7) und den Rest des Tages stehen (Āśv. 1, 22, 11) und schweigen. P. 2, 5, 8 nennt das die Meinung »einiger«. Wenn die Sonne untergegangen ist, kocht er den Mus für die Brāhmaṇa's von seinem anupravacanīya und meldet es dem Lehrer (Āśv. 1, 22, 11 ff.). Der Lehrer opfert mit einem Verse an Sadasaspati, zum zweitenmal mit der Sāvitrī oder dem Text, der sonst studiert ist (s. Stenzler und Oldenberg zur Stelle) 3. den Ṛṣi's und 4. Agni Sviṣṭakṛt. Er speist die Brahmanen und lässt sie das Ende des Vedastudiums aussprechen (siehe auch Ś. 2, 8; H. 1, 7, 18).

Zu der Vorschrift c) »auf der Erde zu schlafen« kommen noch einige andere auf Nahrung u. s. w. bezügliche hinzu. P. 2, 5, 10 ff. heisst es, dass er scharfe und gesalzene Speisen, Honig (cf. Stenzler z. Stelle) und Fleisch vermeiden solle, nicht auf erhöhtem Sitz sitzen, nicht zu Frauen gehen dürfe u. s. w. Siehe auch *H. 1, 8, 8 ff.*; G. 3, 1, 15 ff. »vermeide Zorn und Unwahrheit, Beischlaf u. s. w.«

Über d) Betragen gegen den Lehrer finden wir bei P. Vorschriften (2, 5, 29 ff.). Wenn der Lehrer ihn ruft, soll er aufstehen und antworten, wenn er steht, soll er hinzugehen, wenn er geht, soll er hinlaufend antworten. Wenn er sich so benimmt, heisst es, dann wird nach Ablauf seines Studiums der Ruhm ihm zuteil werden, dass man von ihm sagt »heut ist er in NN., heut in NN.« Andrerseits hat der Guru den Schüler zu behüten (Vaikh. 2. 8).

§ 27. Adhyayana. Studium (s. Weber, ISt. 10, 131 ff.). — Über den Umfang des Studiums findet sich eine Vorschrift bei P. 2, 6, 5 ff., der *vidhi*, *vidheya* und *tarka* unterscheidet; d. h. nach dem Komm. Vorschrift (Aussprüche des Brāhmaṇa über die Handlungen), Anwendung (Sprüche und

Verse), Erörterung (der Bedeutung der Riten und Texte). Nach »einigen« soll der Veda mit seinen Anhängen (aṅga's) studirt werden (6); jedenfalls aber nicht nur der Kalpa (Ritual) (7). Vaikh. 2, 12 nennt *vedān, vedau vedam vā sūtrasahitam.*

Art des Studiums. — Das Studium beginnt täglich nach Sonnenaufgang (Ś. 2, 9. 10, 1; Kh. 3, 2, 22 prātar); Ś. gibt in einem (nach Speyer) eingeschobenen Kap., 2, 7 ff. nähere Auskunft über die Art des Studiums. Unter Angabe des Ṛṣi, von welchem jeder Mantra herstammt, der Gottheit und des Metrums soll er auf jedesmaliges Ansuchen des Schülers hin jeden Spruch vortragen (2, 7, 18). Sie lassen nördlich vom Feuer sich nieder; der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (cf. noch Ś. 4, 8, 2 und Āśv. 3, 5, 11). Unter bestimmt vorgeschriebenen Ceremonien spricht dieser: »die Sāvitrī trage vor, Herr!« Lehrer: »die S. trage ich dir vor« (S. 54). Schüler: »die Gāyatrī trage vor«, »die Viśvāmitrastrophe trage vor«; er wiederholt seine Bitte mit Bezug auf »die Ṛṣi's«, »Gottheiten«, »Metra«, »Śruti«, »Smṛti«, »Śraddhāmedhe«. Wenn der Lehrer selbst Ṛṣi, Gottheit, Metrum nicht weiss, so sagt er die Sāvitrī her.

In dieser Weise lehrt er 1) jeden einzelnen Ṛṣi oder 2) jeden der (85) Anuvāka's, bei den Kṣudrasūkta's (ṚV. 10, 129—131) gleich den ganzen Anuvāka oder 3) soviel dem Guru beliebt, 4. 5) oder nach Belieben die erste und letzte Hymne jedes Ṛṣi oder Anuvāka, oder 6) je einen Vers vom Anfang einer Hymne. »Am Anfang einer Hymne sagt der Lehrer, wenn er will: das ist der Beginn!«

Ś.'s Vorschrift bezieht sich auf den ṚV.; bei den andern Veden ändert sich natürlich der Unterrichtsstoff. P. 2, 10, 18 ff. spricht von den Anfängen »der Ṛṣi's« für die Bahvṛca's, den Parvan's für die Chandoga's und den Sūkta's für die Atharvan's, während er mit den »Adhyāyaanfängen« (18) wahrscheinlich die Śākhā seiner Schule meint.

Aus H. 1, 8, 16 wäre noch zu verzeichnen, dass bei Beginn und Beendigung der Kāṇḍa's resp. des Kāṇḍavrata (cf. Komm.) eine Spende Sadasaspati, eine dem Ṛṣi des Kāṇḍa gebracht wird, worauf andere, an Varuṇa u. s. w. folgen (cf. noch Āp. 8, 1). Nach Ś. 2, 7, 28 nimmt (der Lehrer) am Ende der Lektion Kuśaschösslinge, macht aus Kuhdünger an deren Wurzel eine Grube und giesst für jedes Lied Wasser auf die Kuśahalme. P. 3, 16 finden wir Sprüche, die jedesmal nach dem Studium (nach der Kārikā Tag für Tag) um das Vergessen abzuwenden, herzusagen sind: »Geschickt sei mein Mund, meine Zunge sei süsse Rede u. s. w.«

§ 28. Verhalten des Schülers beim Lernen. — Nach Ś. 4, 8, 5 ff. soll er in der Nähe des Guru nicht auf einem erhöhten, nicht auf demselben Sitze sitzen, seine Füsse nicht ausstrecken u. s. w. Der Schüler sagt »adhīhi bho!«; »om!« heisst ihn dann der Lehrer sagen und es folgt das Studium, an dessen Ende der Schüler die Füsse des Lehrers umfasst und sagt »wir sind zu Ende Herr!« oder (nach einigen) »Entlassung« oder »Jetzt Pause.« Darauf geht er seinen Bedürfnissen nach. Während des Lernens darf niemand dazwischen treten; begeht er einen Fehler, so muss er drei Tage und Nächte oder 24 Stunden fasten, die Sāvitrī solange er kann wiederholen, den Brahmanen etwas schenken, und nach einer eintägigen Pause geht das Studium weiter.

§ 29. Vrata's. — Einzelne Gṛhyasūtren erwähnen verschiedene Gelübde, die das Studium der verschiedenen Teile des Veda einleiten (Ś. 2, 11. 12; G. 3, 2; Oldenberg, Ind. Stud. 15, 139. 140. SBE. 29, 78. 79). Jedem von ihnen geht, wie bei der Sāvitrī ein Upanayana, voraus und folgt eine Uddīkṣaṇikā, das Aufgeben der Dīkṣā, wobei der Lehrer an den Schüler verschiedene Fragen

hinsichtlich der Observanz richtet. Ausser dem die Sāvitrī einleitenden Sāvitravrata (s. oben S. 53) bei dem die Observanz ein Jahr, oder drei Tage dauern kann, kennt Ś. vier weitere (cf. Comm. zu 2, 4, 2 ff.), das *Śukriyavrata*, das das Studium des Ṛgveda einleitet, die *Śākvara-*, *Vrātika-*, und *Aupaniṣadavrata's*, die dem Studium der Mahānāmnī, des Mahāvrata resp. der Upaniṣad vorausgehen. Das *Śukriya* dauert drei oder zwölf Tage oder ein Jahr oder solange als der Guru für gut hält, die andern drei je ein Jahr.

Während des nördlichen Laufes der Sonne in der lichten Monatshälfte mit Ausnahme des vierzehnten oder achten Tages, nach einigen auch des ersten und letzten Tages, oder an einem andern von den Sternen gebotenen Tage, soll der Lehrer, nachdem er selbst durch 24 Stunden Enthaltsamkeit geübt hat, den Schüler zum Brahmacarya für das Śukriyagelübde auffordern. Śāmbavyagṛhya gibt Rede und Gegenrede an: »Sei ein Śukriyabrahmacārin«, »ich will ein Śukriyabrahmacārin sein.« Wenn die Zeit vorüber, das Gelübde erfüllt und der Ṛgveda zu Ende studirt ist, folgen die *Rahasya's* (Śākvara, Mahāvrata, Upaniṣad.). Bei Ś. stehen (2, 12) hierfür einige Vorschriften, die nach den Kommentaren auch für das Śukriya gelten, von Oldenberg im Anschluss an den Komm. zum Śāmbavyagṛhya nur auf die Vrata's für die Geheimlehren bezogen werden. Der Lehrer fragt am Ende des Vrata (Uddīkṣaṇikā) den Schüler: »Bist du vor Agni, Indra, Āditya und den Viśve devāḥ (denen er beim Upanayana, cf. p. 53, übergeben wurde) in Enthaltsamkeit gewandelt?« »Ja, Herr!« Darauf umhüllt er den Kopf des Schülers dreimal mit einem frischen Gewande, ordnet dabei den Saum so, dass es nicht herabfallen kann und heisst ihn drei Tage lang schweigend, aufmerksam, in einem Walde, einem Tempel oder Agnihotraplatz fasten, ohne seine Holzscheite anzulegen, zu betteln, auf der Erde zu schlafen, dem Lehrer Gehorsam zu leisten. Einige schreiben diese Beschränkungen nur für eine Nacht vor. Der Lehrer enthält sich des Fleischgenusses und Geschlechtsverkehrs. Nach Verlauf der Zeit geht der Schüler aus dem Dorf und muss vermeiden, gewisse Dinge, die sein Studium verhindern (z. B. rohes Fleisch, eine Wöchnerin, Verstümmelte u. s. w.) anzusehen. Der Lehrer geht nach NO. hinaus, lässt sich an einer reinen Stätte nieder und nach Sonnenaufgang trägt er dem Schüler, der mit einem Turban bekleidet schweigend dasitzt, nach der für das Studium vorgeschriebenen Weise (s. oben) die Geheimlehren vor. Das gilt für die Mahānāmnīverse (Ait. Ār. IV), während bei den andern Texten der Schüler nur zuhört, wenn der Lehrer die Lesung für sich selbst vornimmt. Der Lohn dafür sind die Kopfbinde, ein Gefäss, eine Kuh. Genauere Angaben in Bezug auf das Studium des Āraṇyaka (unter teilweiser Wiederholung des 2, 12 schon gesagten) enthält Ś. Buch VI, das wahrscheinlich ein späterer Zusatz ist. Ausführlich über die Vrata's handelt auch G. III, 1—2 (und Khād. 2, 5, 17 ff.). G. nennt das *godānika*, *vrātika*, *ādityavrata* (das einige nicht begehen) *aupaniṣada-*, *jyaiṣṭhasāmika-* und *mahānāmnī*gelübde, über deren Zusammenhang mit den Vedatexten man den Komm. zu 3, 1, 28 vergleiche. Diese Gelübde unterscheiden sich teilweise in ihren Observanzen. Diejenigen z. B., welche das Ādityavrata begehen, suchen vor der Sonne nur unter Blumen und Hütten Schutz, nirgend sonst, und steigen (ausser, wenn sie vom Guru angewiesen werden) nicht übers Knie ins Wasser. Jyeṣṭhasāman- und Mahānāmnīgelübde sind z. T. gleich, doch ist der Anhänger des ersteren gezwungen, Śūdrafrauen zu meiden, kein Vogelfleisch zu essen u. s. w. Am ausführlichsten charakterisirt G. das Mahānāmnīgelübde. Während jene je ein Jahr beanspruchen, dauert dieses 12, 9, 6, 3 Jahre, doch genügt nach einigen auch nur eins; das Gelübde ist dann strenger und nur dann in dieser Kürze erlaubt, wenn die Mahānāmnī's schon von Vorfahren studirt wurden. Das

Mahānāmnī- oder auch Śākvaravrata scheint sehr populär gewesen zu sein; das beweist ein Citat aus dem Raurukibrāhmaṇa bei G. (3, 2, 7): »zu ihren Knaben sprechen die Mütter beim Säugen: das Śakvarīgelübde, o Söhnchen, möget ihr einst erfüllen!« Das Gelübde hat deutliche Beziehung auf Wasser und Regenzeit; wie die einzelnen Sprüche und interessanten Ceremonien G. 3, 2, 10 ff. zeigen. Ist das erste Drittel dieses Gelübdes erfüllt, so lässt er für ihn den ersten Stotravers nachsingen, beim zweiten und letzten Drittel den zweiten resp. dritten Vers oder alle am Schluss des Ganzen. Der Schüler soll dazu gefastet und seine Augen geschlossen haben. Vaikh. widmet den *pārāyaṇavratāni* die Kapitel 2, 9—11, in denen er die *sāvitrī-*, *prājāpatya-*, *saumya-*, *āgneyavrata* u. s. w. erwähnt. Keśava zu Kauś. 42, 12 ff. spricht von »*veda-*, *kalpa-*, *mṛgāra-*, *viṣāsahi-*, *yama-*, *śiro-*, *aṅgirovrata* u. s. w.«; die Atharvapaddhati hat ein Kapitel über vedavrata's (cf. Bloomfield zu 57, 32 und JAOS. 11, 376). Eine allgemeine Vorschrift über den *caritavrata*, den Schüler, der sein Gelübde erfüllt hat, gibt Āśv. 1, 22, 20. Hiernach ist damit eine »Einsichtserzeugung« verbunden. In einer nicht verbotenen Himmelsgegend geht sie vor sich. Der Schüler nimmt einen Palāśazweig mit einer Wurzel oder ein Kuśabüschel in die Hand und giesst dreimal Wasser von links nach rechts, mit einem auf seine Befähigung bezüglichen Spruch: (»wie du der Götter und des Opfers Schatzhüter bist, so möge ich der Menschen und des Veda Schatzhüter werden«) herum.

§ 30. Upākaraṇa, upākarman. — Schuleröffnungsfeier (Weber, Nakṣatra II, 322, Bühler, IA. 23, 238 ff.). Ś. 4, 5, 15. 16 wird in Sloken das Upākarma als das Werk der Ṛṣi's gepriesen, die es durch die Kraft ihres Tapas' erschauten. Die Schulen verzeichnen dafür folgende Zeit: Āśv. 3, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravaṇa steht, im Monat Śrāvaṇa. 3: oder am 5. Tage des Monats, im Nakṣatra Hasta. Man nennt dies Upākaraṇa das *vārṣika* (3, 5, 19). P. 2, 10, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravaṇa steht, am Vollmondstage des Monats Śrāvaṇa oder am fünften Tage des Monats S. unter dem Nakṣatra Hasta (cf. Stenzler's Anm. über die Kommentarangaben). Ś. 4, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, unter Hasta oder Śravaṇa. H. 2, 18, 2: in der zunehmenden Hälfte des Monats Śrāvaṇa, wenn die Pflanzen erschienen sind, unter dem Nakṣatra Hasta oder am Vollmondstage. G. 3, 3, 1: am Vollmondstage des Monats Prauṣṭhapada oder unter dem Nakṣatra Hasta; doch erwähnt er 3, 3, 13 auch »einige«, die am Vollmondstag des Śrāvaṇa beginnen (Kh. 3, 2, 16). Diese warten mit dem Studium bis zu dem Savitṛ-Tage. Vaikh. 2, 12 *athāṣāḍhopākarma kuryāt;* Kauś. 141, 2 an śrāvaṇī oder prauṣṭhapadī. Am Semesteranfang findet ein Opfer statt. In Betreff der dabei zu beobachtenden Einzelheiten weichen die Lehrer innerhalb derselben Schule von einander ab. Ś. 4, 5, 3 ff. berichtet, dass man nach einigen die (aus ungemahlener Gerste und Getreide bestehende, mit saurer Milch und Schmelzbutter gemischte) Opferspeise mit dem Veda Vers für Vers opfert, oder mit den ersten Versen der Hymnen und Anuvāka's; nach Māṇḍūkeya mit den ersten Versen der Adhyāya's und der Ṛṣi's (d. i. der Liedergruppen, wie sie von den verschiedenen Ṛṣi's herstammen), dagegen nach Kauṣītakin mit den ersten und letzten Versen der Maṇḍala's; die von Kauṣītakin angegebene Weise schreibt auch Āśv. 3, 5, 6 ff. vor, nur dass er sowohl den letzten Vers der Śākala- als der Bāṣkalaschule anführt. Dasselbe Gṛhyasūtra lässt zuerst zwei Ājyabhāga's opfern, dann Butterspenden an Sāvitrī, Brahman, Śraddhā, Medhā, Prajñā, Dhāraṇā, Sadasaspati, Anumati, an die Versmaasse und Ṛṣi's, dann Gerste in saurer Milch im Anschluss an die oben genannten Verse. Nach P. 2, 10, 3 ff. wird, nach den beiden Ājyabhāga's und Butterspenden, beim Ṛgveda der Erde und

Agni geopfert, beim Yajurveda dem Äther und Vāyu, beim Sāmaveda dem Himmel und der Sonne, beim Atharvaveda den Himmelsgegenden und dem Monde. Ferner bei jedem Veda Brahman und den Versmaassen, ferner Prajāpati, den Deva's, Ṛṣi's, Śraddhā, Medhā, Sadasaspati, Anumati. Mit dem Spruch VS. 32, 13: sadasaspatim opfert der Lehrer dreimal geröstete Körner und alle sprechen den Spruch nach.

Hir. 2, 18, 3 lässt nach Anlegung des Feuers und Ablauf des Opfers bis zu den Vyāhṛti's den Ṛṣi's der Kāṇḍa's (»Soma, dem Ṛṣi des Kāṇḍa«, Agni u. s. w.) opfern oder den Kāṇḍanamen, der Sāvitrī, Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Sadasaspati (der Komm. zu Āp. 8, 1. 2 unterscheidet den Anfang des Adhyāya, bei dem allen Ṛṣi's der Kāṇḍa's, und den des Kāṇḍa, bei dem dem Ṛṣi zu opfern ist). Nach Ś. 4, 5, 10 essen sie von der Opferspeise mit ṚV. 4, 39, 6, lassen sich nieder, murmeln die mahāvyāhṛti's u. s. w. und veranlassen den Lehrer zu Segenswünschen. Nach P. 2, 10, 13 ff. legen die Schüler jedesmal nach dem Körneropfer je ein Udumbaraholzscheit frisch, noch belaubt und mit Butter gesalbt unter Hersagung der Sāvitrī an; sofern sie jedoch noch Brahmacārins sind, in der sonst beim Samidādhāna des Schülers üblichen Weise (s. S. 53). Sie essen die gerösteten Körner, die saure Milch mit Yajussprüchen (cf. auch G. 3, 3, 6. 7) und nachher sagt er zu den ihm Gegenübersitzenden: »Om!«, dreimal die Sāvitrī und die Anfänge der Kapitel, resp. der Ṛṣi's, Parvans, Sūkta's (s. S. 56), und alle flüstern einen auf ihre Gemeinsamkeit bezüglichen Segenswunsch (2, 10, 22). (Cf. noch Gobhila 3, 3, 2 ff.). Nach diesem Upākaraṇa tritt eine Pause von drei Tagen ein (Ś. 4, 5, 17; P. 2, 10, 23; H. 2, 18, 7: ein oder drei Tage), ehe das Studium beginnt. Die Zahl der Schüler scheint nicht beschränkt gewesen zu sein. Ś. 4, 8, 2 ff. spricht von einem, oder zwei oder mehr Schülern, je nachdem Platz ist und P. 2, 10, 17 sagt, der Lehrer solle soviel Sesamkörner, als er sich Schüler wünsche, unter Hersagung der Sāvitrī oder des Anuvāka VS. 17, 80 ff. mit einem Würfelbrett opfern.

§ 31. Ferien und unregelmässige Unterbrechungen. — a) Ausser der dreitägigen Pause bei Eröffnung des Semesters tritt eine gleiche Unterbrechung an dessen Schluss ein (Ś. 4, 5, 17; P. 2, 11, 13), ferner ist 24 Stunden Pause bei den Aṣṭakā's und den letzten Nächten der Jahreszeiten (Ś. 4, 5, 17). In den allgemein von Unterbrechungen des Studiums handelnden sehr kasuistischen Sūtren 4, 7 (auch Kauś. 141) sind als regelmässige Pausen angegeben die 14. Tage, die Neumonds- und Aṣṭakātage, ferner »vāsareṣu nabhyeṣu«, eine nicht sicher erklärte Zeitbestimmung, die sich, wie es scheint, auf die Grenzen der Jahreszeiten bezieht, Nacht, Dämmerungszeit, Knotentage, Sonnenuntergang (4, 7, 16—19). P. 2, 11, 1 nennt amāvāsyā und die ṛtusandhi's als regelmässige Unterbrechungen. G. 3, 3. 20 die Aṣṭakā's, Amāvāsyā's, die Vollmondstage in den Monaten Kārttika, Phālguna, Āṣāḍha. Kauś. 139, 24 spricht von einer dreitägigen Pause in der dunklen Hälfte von Pauṣya. b) Unregelmässige anadhyāyahetavaḥ treten bei verschiedenen Anlässen ein, wie bei Todesfällen, beim Tode der Eltern, des Lehrers, Verwandter, Mitschüler (G. nennt auch den Landesherrn) u. s. w., und verursachen Unterbrechungen bis zu zwölf Tagen (Ś. 4, 7, 6. 9. 10. 11. 13; Āśv. 4, 4, 17 ff.; G. 3, 3, 24 ff.; P. 2, 11, 7 ff.), ferner bei Begräbnissen, denen die Schüler gefolgt sind (Ś. 4, 7, 14), beim Śrāddhaessen (Ś. 4, 7, 12; P. 2, 11, 3). Ebenso verursacht der Anblick unerwünschter Personen eine Pause (Śūdra's Ś. 4, 7, 20, berüchtigte und ihrer Kaste verlustig gegangene Personen P. 2, 11, 5, Hunde, Esel, Eulen, Schakale Ś. 4, 7, 33; P. 2, 11, 6); der Klang der Sāmans (Ś. 4, 7, 21; P. 2, 11, 6); Notschrei eines Menschen (P. 2, 11, 6); Lautenklang (Ś. 4, 7, 31; G. 3, 3, 28; P. 2, 11, 6) u. s. w.; verboten ferner ist das

Studium auf dem Kirchhofe, im Dorfwalde (?), im Dorf, wenn eine Leiche darin ist (S. 4, 7, 22 ff.; P. 2, 11, 4—6); bei Blitz, Donner, Regen (S. 4, 7, 4; G. 3, 3, 17); auch Erdbeben (P. 2, 11, 2); bei andern ungewöhnlichen Erscheinungen und Zeichen (S. 4, 7, 1—3), Meteoren (P. 2, 11, 2); bei Wind (S. 4, 7, 28; P. 2, 11, 9) und sehr vielen andern, S. 4, 7; P. 2, 11; G. 3, 3 specificirten Anlässen. Dass damit noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft sind, geht aus G. 3, 3, 29 hervor, wo für andere Fälle auf die Praxis der Śiṣṭa's verwiesen wird.

Verreisen des Schülers. — Wenn der Schüler verreisen will, so sagt er zum Lehrer (leise): »in Ein- und Ausatmen (laut) om! will ich wohnen!« und dieser erwidert (leise): »Ein- und Ausatmen . . . gehe ich an mit dir; dem schützenden Gott übergebe ich dich; o Gott Savitṛ u. s. w.« (laut) »om svasti!« (S. 2, 18). Mit derselben Handlung ist auch (mit Oldenberg) Āśv. 3, 10 zu verbinden, das der Komm. auf die Heimkehr des Schülers, wie mir scheint mit Unrecht bezieht.

§ 32. Utsarga, Schulschluss. — Als Zeit für das Ende des Semesters gibt S. 4, 6, 1 den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Māgha, G. 3, 3, 14 den Vollmond des Monats *Taiṣa* an. H. 2, 18, 8 die lichte Hälfte des Monats Taiṣa, wenn der Mond im Sternbild Rohiṇī steht, oder am Vollmondstage selbst; P. 2, 12, 1 (Kauś. 141) den Monat *Pauṣa*, wenn der Mond in Rohiṇī steht oder an der mittleren Aṣṭakā; diese letztere (Monat Māgha), nennt Āśv. 3, 5, 20 als den Tag, »wo man ins Wasser steigt.« Die Dauer des Semesters beträgt also 6 Monat (Āśv. 3, 5, 14); nach S. 4, 6, 7. 8; P. 2, 11, 10. 11; Vaikh. 1, 12 6½ oder 5½ Monat. Kauś. 139. 141 spricht von 4 Monaten weniger 3 Tagen oder 4½ Monat. In Einzelheiten weichen die Sūtren auch betreffs der Schlussfeier ab, aber sie stimmen überein in der Darbringung von Wasserspenden an Götter, Ṛṣi's u. s. w. S. 4, 6, 1 ff. heisst, an dem angegebenen Tage in eine nordöstliche Gegend zu gehen, an einen Platz, wo viel Kräuter wachsen. Dort flüstert man die Sūryalieder (1, 50. 115; 10. 37. 158), wirft bei jedem Vers des Liedes 10, 152 nach jeder Himmelsrichtung Erdklumpen und weiht den Ṛṣi's, Metren, Gottheiten, Śraddhā und Medhā, den Vätern, Mann für Mann, Wasserspenden. Āśv. 3, 5, 22 nennt noch die Ācārya's, P. 2, 12, 2 die »alten« Ācārya's, die »andern« Ācārya's, das Jahr mit seinen Teilen, und die »eignen Manen und Ācārya's«. Nachdem sie viermal rasch die Sāvitrī hergesagt haben, sagen sie: »wir sind zu Ende« (12, 3). Verzeichnet mag hier noch werden, dass sie den Spruch: »beide Kavi's« u. s. w. »bis wir lösen auf unsre Freundschaft« murmeln und nach dreitägigem gemeinschaftlichem Verweilen auseinandergehen (11, 12. 13). Ausführlicher behandelt H. den Gegenstand (2, 18, 8 ff.). Der Lehrer geht mit seinen Schülern nach O. oder N. hinaus an eine Stelle, wo angenehmes, zum Baden geeignetes Wasser ist, dort tauchen sie unter, halten mit ṚV. X, 190 (TĀr. 10, 1, 13.) dreimal den Atem an, und baden, in der Hand Pavitrahalme, die sie nach Hersagung eines bestimmten Vedaabschnittes einander darreichen. Hierauf folgt ein Stück offenbar sehr alten Manenkultes. Sie schlagen auf einem reinen, nach O. geneigten Platze aus Darbhagras Sitze auf, von Süden nach Norden, zuerst für die »devagaṇāḥ«: Brahman, Prajāpati u. s. w., dann im N. Sitze für die 7 Ṛṣi's (Viśvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja u. s. w.) von W. nach O. auf einem nach N. geneigten Platz, in der Mitte von Vasiṣṭha und Kaśyapa einen für Arundhatī, im Süden, auf einem nach O. geneigten Platz, dem Agastya; dann für eine grosse Anzahl von Lehrern, Göttern, für die Veden und deren Verfasser bis zu Ātreya, dem Verfasser des Padatextes, Kauṇḍinya, dem Verfasser des Kommentar's, für die Sūtraverfasser, Satyāṣāḍha u. s. w. Ferner bereiten sie Sitze für ihre väter-

lichen und mütterlichen Ahnen mit dem Spruch: »NN. bereite ich einen Sitz, NN. bereite ich einen Sitz.« Darauf folgen für jeden Spenden von Wasser, Wohlgerüchen, Blumen, Rauchwerk und Lampen, Speise, Wasser mit Früchten. Hinter dem Platz dieser Spenden legt er Holz an das Feuer und opfert, wie beim Upākaraṇa (siehe S. 59) den Ṛṣi's der Kāṇḍa's oder den Namen der Kāṇḍa's u. s. w. Sie pflanzen mit zwei Versen am Ufer Dūrvāgräser, setzen das Wasser in Wellen und veranstalten, bis der Atem ausgeht, nach O. oder N. einen Wettlauf. Wenn sie zurückkehren (der Kommentar schwankt, ob vom Wettlauf oder vom *Utsarga*) spenden sie den Brahmanen. Wenn das Studium des Veda beendet ist, werden dieselben Riten vollzogen, ausgenommen das Dūrvāpflanzen, das Erregen des Wassers und das Wettlaufen.

§ 33. Das zweite Semester. — Die oben erwähnte Angabe einiger Sūtren, dass das Studium 5½—6½ Monat ruhe, scheint zwar die Annahme auszuschliessen, dass nach dem Monat Pauṣa aufs neue eine Studienperiode begann. Aber die Gesetzbücher kennen die Fortsetzung der Studien nach diesem utsarjana (siehe Oldenberg, SBE. 30, 80) und wir finden auch in einzelnen Gṛhya's Hinweisungen darauf. Ś. 4, 6, 9 heisst es, wenn sie (jedoch) studiren wollen, so pausiren sie 24 Stunden und setzen dann das Studium fort. G. 3, 3, 16 spricht von einem *pratyupākaraṇa*, das der Kommentar als udagayanopākaraṇa, also als ein zur Wintersonnenwende beginnendes Semester, erklärt. Nach Āśv. 3, 5, 23 Komm. werden hier die Vedāṅga's studirt (Vaikh. 2, 12: *ata ūrdhvaṃ śukleṣu kāmaṃ tu vedāṅgāni*), doch geht wohl aus dem Komm. zu G. hervor, dass auch der Veda selbst gelesen werden kann. Den Tag der Wintersonnenwende selbst feiert man, sowie einen, nach manchen drei Tage vor- und nachher.

§ 34. Dauer des Vedastudiums. — Die Dauer des brahmacarya beträgt 12 Jahre für jeden Veda oder solange bis er ihn begreift (Āśv. 1, 22, 3; P. 2, 5, 14. 15, Hir. 1, 8, 14) oder für alle Veden 48 Jahr (P. 2, 5, 13, cf. auch Manu. 3, 1); H. 1, 8, 14 spricht (je nachdem man ein oder mehrere Veden studirt) von 48, 24, 12 Jahren. (Vgl. noch Stenzler zu P. 2, 5, 13—15).

§ 35. Entlassung des Brahmacārin. Snātaka. — P. 2, 5, 31; G. 3, 5, 21 ff. unterscheiden drei Arten von Snātaka's. Wer die Snātakaceremonie nach Beendigung des Vedastudiums vollzieht, aber vor Erfüllung seines Gelübdes, heisst ein *vidyāsnātaka*; wer, umgekehrt, sein Gelübde erfüllt hat, ehe er den Veda beendigt hat, heisst *vratasnātaka;* wer nach Beendigung beider heimkehrt, ist ein *vidyāvratasnātaka;* der letzte ist der höchste von den dreien, die beiden andern stehen einander gleich (G.). Vgl. noch Stenzler zu Āśv. 1, 22, 3; Manu 4, 31; Gaut. 9 u. s. w. *Snātaka* bezeichnet, wie der Name sagt, den der das die Lehrzeit abschliessende Bad genommen hat. Āśv. 3, 9, 6 citirt als bekannten Ausspruch: »ein grosses Wesen ist der *Snātaka*« (cf. auch Gautama 9, 74).

In der Vorschrift des Bades für den »Heimkehrenden« (*samāvartsyamāna, samāvṛtta*) herrscht in den Sūtren grosse Übereinstimmung, in den Einzelheiten jedoch nicht. Als Zeit gibt H. 1, 9, 3; Vaikh. 1, 13 das udagayana an, eine zunehmende Monatshälfte und als Nakṣatra's Rohiṇī, Mṛgaśiras, Tiṣya, Uttare Phalgunī, Hasta, Citrā oder Viśākhe an. Mit dem Bad ist eine Gaudānikaceremonie, Haar- und Nägelschneiden (Ś. 3, 1, 2; P. 2, 6, 17; Āśv. 3, 8, 6; H. 1, 9, 10 ff.) verknüpft. Die Abfälle werden nach H. von einer befreundeten Person im Kuhstall, bei einem Udumbara oder einem Darbhabüschel vergraben. Auch Zähneputzen ist vorgeschrieben. Ein Feuer wird auf dem Platze angelegt, wozu man nach Āśv. 3, 8, 4 trockenes oder frisches Holz

eines zum Opfer geeigneten Baumes je nach den auf Speise, Wohlstand oder brahmavarcasa gerichteten Wünschen des Heimkehrenden benützt. Spenden, welche der *Snāta* darzubringen hat, das *deva-* und *pitṛtarpaṇa*, bestehend aus Wasserspenden für Agni, Vāyu, Sūrya u. s. w. und die Manen, schreibt Ś. 4, 9. 10 vor. Der vorangestellte Ausdruck *snātaḥ* weist auf die Zeit nach dem Abschlussbade; sonst würde man mit dem Śāmbavya Gr. S. und Oldenberg, wofür auch das Manenopfer bei H. spricht, dieses tarpaṇa auf den Semesterschluss verlegen können. P. 2, 6, 9 spricht davon, dass es pariśritasyottarataḥ (G. 3, 4, 8 parivṛte) geschehe; bei Āp. und H. wird für die Handlung ein Kuhstall gefordert oder gestattet, den er vor Sonnenaufgang betreten muss. Die Thür ist mit einem nach innen gewendeten Fell zu verhängen (Āp. 12, 1) oder es wird darin von allen Seiten ein Platz dicht bedeckt (H. 1, 10, 3). Die Sonne soll den Snātaka an dem Tage nicht bescheinen (Āp. 12, 2; »einige« bei H. 1, 10, 3). Das Wasser muss lau sein, nach G. 3, 4, 11 ein Abguss von allen Opferkräutern und mit Wohlgerüchen versehen. Abweichend von allen andern lautet die Angabe P.'s 2, 6, 9, dass der Schüler nordwärts von der Umhegung sich vor acht Wassergefässe stellt und aus fünf davon unter Sprüchen, aus dreien leise sich besprengt. Als zweite Modalität nennt Āp. 13, 1 einen *Tīrtha* als Badeplatz. Stab, Gürtel, Fell und Behang, also die Schülertracht, werden ins Wasser geworfen (Ś. 2, 13, 8; H. 1, 9, 10; Vaikh. 1, 13), doch kennen andre Sūtrakāra's, soweit sie überhaupt darauf eingehen, auch andre Bräuche. Āp. 12, 4 lässt den Gürtel einem Schüler einhändigen, der ihn mit einem Spruch an der Wurzel eines Udumbarabaumes oder in ein Darbhabüschel verbirgt, oder er wird nur abgelegt (P. 2, 6, 15). Grosse Sorgfalt wird von den Gṛhyas auf die Beschreibung der Neubekleidung des Gebadeten, die man als den zweiten Teil der ganzen Handlung betrachten kann, verwendet. Āśv. 3, 8, 1 nennt hierzu »einen Schmuck (*maṇi*), Ohrringe, ein Paar Gewänder, Sonnenschirm, Schuhe, Rohrstab, Kranz (*sraj*; die Bezeichnung *mālā* wird ausdrücklich verpönt), Pulver (zum Einreiben, von ekaklītaka), Salbe (zum Bestreichen der Hände, Mund u. s. w. *anu-limp*), Augensalbe (*añj*), und einen Turban« und zwar für sich und den Lehrer oder für den Lehrer allein (Āśv. 3, 8, 1. 2; Ś. 3, 1, 18). Diese Gegenstände werden unter Sprüchen einzeln genommen und angelegt. Erwähnung verdient vielleicht die Angabe Āśv. 3, 8, 11 ff., dass ein Brahmane den Kopf, ein Rājanya die Arme, ein Vaiśya den Leib, eine Frau den Schooss, solche die vom Laufen leben, die Schenkel salben. P. 2, 6, 28; H. 1, 11, 16; Āp. 12, 11 erwähnen noch einen Spiegel. Nach H. 1, 10, 6 ist das Schmuckstück eine Sandel- oder Bādarakugel mit Gold überdeckt, die mit den Ohrringen an einem Faden aufgehängt, über das Feuer gehalten wird, in das er über sie hinweg opfert, und schliesslich als Schmuck angelegt wird. Āp. 12, 8 nimmt eine kleine, an einen Faden gehängte, eingefasste Goldkugel, spült sie im Wasser und bindet sie mit einem Spruch um den Hals, an seine Linke leise eine Bādarakugel. Die Ohrringe werden in den Saum des Gewandes gebunden, in den Darvilöffel gelegt und darüber hinweg die Ājyaspenden geopfert.

Den Tag verbringt er in Einsamkeit (Ś. 3, 1, 12), schweigend bis die Sterne scheinen (Āp. 12, 12). Alsdann geht er nach O. oder N. und verehrt unter Sprüchen die Himmelsgegenden, Sterne und Mond (Āp. 12, 13). Nachdem er mit einem Freunde sich unterredet, geht er wohin ihm beliebt. Āśv. 3, 9, 3; H. 1, 12, 5; Āp. 13, 2 lassen ihn dorthin gehen, wo man ihn ehren will. Āp. Vaikh. H. geben in Verbindung mit der Heimkehr des Schülers die Vorschriften über die Aufnahme von Gästen. Ś. 3, 1, 14 will, dass er zuerst einen Ort besucht, wo man ihn mit einem Rind oder einem Stück Kleinvieh ehrend bewirtet, oder er soll von einer Rinderherde oder

einem mit Früchten behangenen Baum seinen Heimweg antreten. Mit Sprüchen muss er auf- oder (von seinem Wagen, Elefanten, Pferde) absteigen.

§ 36. Die Pflichten des Snātaka sind von Āśv. 3, 5, 15; 9, 6; G. 3, 5; P. 2, 7, 3 ff.; Ś. 4, 11, von einigen mit ausführlicher Casuistik angegeben. Doch bilden die Ansichten der śiṣṭa's auch hier die Norm für weitere Fälle (G. 3, 5, 38). Sie geben ein Bild dessen, was man für gute Sitte beim Gebildeten ansah und erinnern an die »Tischzuchten« des frühen deutschen Mittelalters. Aus der grossen Zahl weiterer, z. T. mit den Bestimmungen der Gesetzbücher (Gaut. 9; Āp. 1, 11 u. s. w.), z. T. auch mit Vorschriften des buddh. Vinaya (Oldenberg zu P. 2, 7, 3) übereinstimmenden Vorschriften sei die des Ś. 4, 11, 13 über den Lebensunterhalt des Snātaka hervorgehoben. Ährenlesen, unerbetene oder von Frommen erbetene Gaben, oder Opferdienste sind die Mittel ihn zu erwerben und zwar gilt immer das vorangehende für würdiger als das folgende. Wenn nichts davon möglich ist, kann er auch als Vaiśya leben (s. Bühler, SBE. II, 225). Die Vorschriften gelten für den Gebadeten nach der Entlassung vom Lehrer bis zur Begründung eines eignen Hausstandes (Stenzler zu P. II, 8, 1), einige andere gelten für die ersten Tage nach seiner Entlassung, nämlich kein Fleisch zu essen, nicht aus thönernen Gefässen zu trinken, Frauen, Śūdra's, Leichname, Krähen, Hunde nicht anzusehen oder anzureden u. s. w. (P. 2, 8). Verschiedene dieser Bestimmungen betreffen die Moral. Von dem, was er nicht gesehen oder gehört hat, z. B. soll er nicht sprechen, als ob er es gesehen oder gehört hätte; Dinge, die sein Selbststudium hindern, soll er vermeiden (G. 3, 5, 27) und nach demselben Gṛhyasūtra soll er sich selbst bewahren »wie ein Ölgefäss«. Manche Vorschrift aber scheint im Aberglauben seinen Ursprung zu haben, so wenn ihm verboten wird »in einen Brunnen zu blicken«. Dahin gehören die auch dem Dharma bekannten Wortveränderungen, die der Snātaka z. T. boni ominis causa vorzunehmen hat; z. B. wenn er eine schwangere Frau »*vijanyā*« nennt, einen Nakula »*Sakula*«, Kapāla *Bhagāla*, Indradhanuḥ *Maṇidhanuḥ* (P), für bhadra *mandra* sagen soll (G. 3, 5, 20).

§ 37. Hochzeit. — 1. Die acht den Gesetzbüchern bekannten Heiratsformen (s. Jolly S. 49 ff.) erwähnen und definiren von den Gṛhyasūtren Āśv. 1, 6; Vaikh. 3, 1, nämlich die *Brāhma-*, *Daiva-*, *Prājāpatya-*, *Ārṣa-*, *Gāndharva-*, *Āsura-*, *Paiśāca-* und *Rākṣasa*-Ehe, lassen also wie die Gesetzbücher den *Svayaṃvara* fort. Dass die anderen Gṛhya's solche Definitionen nicht bieten, scheint nicht auf Zufall zu beruhen; denn das von ihnen beschriebene Ceremoniell setzt die legitimen Formen der Ehe voraus und Āśv.'s, Vaikh.'s offenbar entlehnte Angaben haben eigentlich im Gṛhyaritual keinen Platz. Es wird daher auch gesagt, dass der Jüngling mit Erlaubnis der Eltern (H. 1, 19, 2) oder des Guru (G. 3, 4, 3) heiraten soll. Wieviele Frauen gestattet sind, geben die Gṛhya's nicht an, mit Ausnahme Pāraskara's, der dem Brahmanen drei, dem Rājanya zwei, eine dem Vaiśya erlaubt und hinzufügt, dass einige Lehrer allen auch eine Śūdrafrau gestatten, doch fallen dann die Mantras bei den Ceremonien weg (1, 4, 8—11). Ganz ebenso gross ist die Zahl der im Divyāvadāna (p. 625, App. A.) für jede Kaste genannten Frauen. 2. Auf die Beschreibung der Eigenschaften von Braut und Bräutigam verwenden die Gṛhya's grosse Sorgfalt. Die demokratische Vorschrift Āp.'s, dass diejenige ihm Glück bringen wird, die sein Auge und Sinn fesselt und er sich um andres nicht kümmern solle, steht vereinzelt und wird auch nur als die Ansicht einiger Lehrer angegeben (3, 20). An äusseren Erfordernissen ist betont, dass sie nicht zum Gotra des Mannes gehören dürfe (G. 3, 4, 4; Vaikh. 3, 2 *pitur asamānarṣigotrajātām*; H. 19, 2), nicht zu seinen *sapiṇḍa's* mütterlicherseits, aber zu derselben Kaste und zu demselben Lande (wenn

die Komm. sajātā damit richtig erklären), H. 19, 2. Auch die Beschaffenheit ihres Namens ist von Einfluss. Mädchen, die nur einen Stern-, Fluss- oder Baumnamen führen (rohiṇī, gaṅgā, śiṃśapā), die in ihrem Namen als vorletzten Buchstaben ein *r* oder *l* haben (karā, kalā, suśīlā), gelten Āp. 3, 12. 13 als ungeeignet, der überhaupt eine grosse Anzahl von ungeeigneten Merkmalen anführt. Wenn sie bei Ankunft der Freiwerber schläft, weint oder aus dem Hause sich fortbegeben hat, wird sie ebenfalls verworfen (Āp. 3, 10). Wichtig vor allem sind die *lakṣaṇa's*, die »Körpermerkmale«, zu deren Prüfung G. 2, 1, 1 ein Kundiger empfohlen wird. Da diese aber schwer zu erkennen sind, auch ein Kundiger vielleicht nicht zu finden ist, so kann man sich eines Orakels bedienen, indem man 8—9 Erdklösse macht und das Mädchen daraus einen wählen lässt. Die hierzu erforderliche Erde wird einem Felde, das zwei Ernten trägt, einem Kuhstall, einer Vedi, einem nicht eingetrockneten Teich, Spielplatz, unfruchtbarem Felde, Kreuzweg, Kirchhof entnommen (Āśv. 1, 5, 4), und aus der Wahl des Klosses erkennt er, ob sie Nachkommen haben wird, die an Speise reich sind oder Vieh, ob sie fromm oder eine Spielerin sein wird (Jolly S. 59 und Winternitz) u. s. w. Auch die Eigenschaften des Bräutigams muss man prüfen. Der Satz Āśv.'s, dass man die Familie zuerst prüfen solle, gilt für die des Bräutigams wie für die der Braut. Gute Familie, Charakter, gute Merkmale, Gelehrsamkeit und Gesundheit verlangt von ihm Āp. 3, 19. Brautwerber. Als Werber soll er zusammen mehrere Freunde, nach Nār. zu Ś. 1, 6 »den Vater (des Bräutigams) u. s. w. und den Ācārya« aussenden, die den Veda kennen, und zwar sind die, welche unter dem Nakṣatra Invakāḥ ausgeschickt werden, gern gesehen (Āp. 4, 1. 2; 2, 16). Bei ihrer Ankunft wiederholen sie dreimal die Worte »Hier bin ich, Herr« und halten um das Mädchen an, indem sie die Gotranamen nennen. Bei beiderseitigem Wohlgefallen berührt man ein volles Gefäss, in das Blumen u. s. w. gethan sind, und der Ācārya (nach dem Komm. des Brautwerbers) setzt es unter Segenswünchen für sie in Bezug auf Nachkommenschaft und Herdenreichtum auf ihr Haupt (S. 1, 11. Ausführlicher Āśv. Gṛ. P. 1, 21). 3. Indrāṇīkarman. Wenn die Braut heimgeholt werden soll, ist sie in einer der vorangehenden Nächte zu baden (Ś. 1, 2) und zwar mit wohlriechendem Wasser von Frauen, die nach dem Gṛhyasaṃgraha 2, 15 derselben Kaste angehören und unbescholten sein müssen. Während die Flüssigkeit über sie ausgegossen wird, soll sie nach G. in dem Spruch: »Kāma, ich kenne deinen Namen, — führe her den NN.« den Namen ihres zukünftigen Gatten nennen. Sie erhält ein rotgefärbtes oder noch ungefärbtes Kleid (Ś.), setzt sich hinter dem Feuer nieder und fasst den Ācārya an, während dieser Spenden für verschiedene Götter, darunter Indra und Indrāṇī, opfert. Denselben Göttern opfert auch der Bräutigam, nur Vaiśravaṇa und Īśāna kommen hinzu (Ś. 1, 11). Aus Ś. ist noch hervorzuheben, dass nach ihren Opfern vier oder acht nicht verwittwete Frauen, die zu bewirten sind, einen Tanz viermal aufführen sollen und eine Brahmanenspeisung diese Vorfeier beschliesst. 4. Als Zeit der Hochzeit giebt P. das udagayana an und zwar einen glücklichen Tag der zunehmenden Monatshälfte. Als geeignete Nakṣatra's nennt er die drei Gruppen, die mit Uttara beginnen: *Uttara-Phalgunī*, Hasta, Citrā, *Uttarāṣāḍhā*, Sravaṇa u. s. w., und ausserdem Svāti, Mṛgaśiras, Rohiṇī (vgl. Stenzler zur Stelle). Āp. lässt alle Jahreszeiten mit Ausnahme der beiden Śiśiramonate und des letzten Sommermonats gelten und alle als glückbringend bezeichneten Nakṣatra's 2, 12. 13. H. 1, 19, 3 begnügt sich damit, überhaupt einen günstigen Tag für alle Handlungen zu empfehlen. Kauś. 75, 2 ff. schreibt die Zeit zwischen Kārttikī und Vaiśākhī vor, gestattet jedoch auch beliebige Wahl mit Ausnahme von Citrā. 5. Ankunft des Bräutigams. Nicht verwittwete

glückliche junge Frauen geleiten den Bräutigam, der gebadet und die glückbringenden Ceremonien vollzogen haben muss, in das Haus des Mädchens. Gegen sie muss er sich überall, sobald es sich nicht um verbotene Speisen oder um Vergehen handelt, entgegenkommend verhalten (Ś. 1, 12, 1. 2). Wenn er die Braut erblickt hat, soll er nach Āp. unter Hersagung bestimmter Verse sie anschauen und den Zwischenraum zwischen ihren Augenbrauen mit einem Darbhahalm abwischen, den er dann nach W. wirft. Nach einigen Gṛhyas (Āp. 3, 5. 7; Ś. 1, 12, 10) wird der Bräutigam mit einer Kuh bewirtet; andere (G. 2, 3, 16; Kh. 1, 4, 7) lassen den Argha aber erst nach der ehelichen Verbindung, am Ende der drei Keuschheitstage vollziehen, führen jedoch auch den ersten Brauch als Ansicht »einiger« an. Eine zweite Kuh wird später im Hause des Bräutigams geschlachtet und zwar nach Āp. 3, 8 dem zu Ehren, der bei ihm in Ansehen steht (also dem Lehrer, Vater u. s. w.). Das sind die beiden *Madhuparka*-Kühe. 6. Schmuck der Braut. Mit Erlaubnis jener Frauen, die ihn geleiten, überreicht der Bräutigam der Braut ein Gewand und salbt sie, beides unter Hersagung von Versen des Sūryāliedes. In ihre Rechte giebt er (wie es scheint zur Scheitelziehung, die nach der Empfängnis stattfindet) den Stachel eines Stachelschweins u. s. w., in die Linke einen Spiegel. Ihre Verwandten binden ihr eine schwarz-rote, aus Wolle oder Hanf hergestellte Schnur mit drei Amuletten an, der Bräutigam Madhūkablüten, alles unter Anwendung von ṚV.-Sprüchen (Ś. 1, 12, 3—9). Nach Kauś. 76, 8 befestigt man ein Amulet an dem Ringfinger. P. 1, 4, 12 spricht nur von der Anlegung zweier Gewänder. Sehr weicht die Darstellung bei Āp. ab, der ebenso wie Mānava (s. Winternitz p. 45) die Sitte des Durchziehens kennt. 7. Andere Vorbereitungen. Das Hochzeitsfeuer, das nach der bei P. 1, 4, 4; Ś. 1, 5, 4 angeführten Meinung »einiger« durch Reiben erzeugt sein soll, befindet sich auf einem in der üblichen Weise hergestellten Platz »draussen in einer Halle« (P. 1, 4, 2), nach G. 2, 1, 12 *purastāc chālāyāḥ*. Ferner ist ein Topf voll Wasser, geröstete Körner, ein Mahlstein notwendig. Nach G. füllt einer der Brautführer einen Topf mit Wasser, geht damit schweigend und in sein Gewand gehüllt um das Feuer und stellt sich im Süden davon, das Gesicht nach Norden gerichtet, auf (G. 2, 1, 13; Kh. 1, 3, 5). Diese Wasser heissen die *stheyāḥ* (Bloomfield, ZDMG. 35, 574; Oldenberg, SBE. 30, 43). Āp. 4, 7 lässt eine gerade Anzahl mantrakundiger Brahmanen aussenden, um Wasser zu holen. Nach Kauś. 75, 13 geht beim Wasserholen ein Mann mit aufgelegtem Pfeil voran, ein Brahmane hinterdrein. Er durchbohrt eine Erdscholle im Wasser. In umgekehrter Reihenfolge kehren sie zurück. Bei Ś. 1, 13, 5 füllt der (Lehrer) nach der Handergreifung einen neuen Wasserkrug, wirft Zweige eines männlich benannten Baumes, die Saft und Blätter haben, samt Kuśagras hinein, nach »einigen« auch Gold, und übergiebt ihn einem Schüler, der Schweigen bewahrt. Diese Wasser werden im NO. aufgestellt und sind von links nach rechts zu umwandeln. Nach Kauś. 75, 19 stellt man den Krug ausserhalb der Vedi auf einen Zweig. Hinter das Feuer werden ferner vier Handvoll gerösteter Körner, mit Śamīblättern gemischt, in einem Wurfgefäss aufgestellt und der kleinere Mahlstein (G. 2, 1, 15. 16; Āśv. 1, 7, 3; Ś 1, 13, 10). 8. *Kanyāpradāna*. Die Übergabe des Mädchens durch den Vater an den Bräutigam wird nur von P. 1, 4, 14. 15 angedeutet, eingehender im Mānava (Winternitz 41) behandelt. Das Āśv. G. P. 1, 22 beschreibt sie ausführlich und ebenso die Kommentare Vāsudeva und Kāmadeva (ISt. 5, 309 ff.; Oldenberg, SBE. 29, 34). Die Reihenfolge der Handlungen ist verschieden. P. 1, 5, 1 sagt ausdrücklich, dass er »nach einigen« gewisse Handlungen erst nach dem *pariṇayana* vollziehen soll. 9. Hochzeitsopfer. Hinter dem Feuer setzen sie sich nieder auf einer Matte, die bis an das Barhis reichen

soll (G. 2, 1, 23). Hierauf werden einige Butterspenden gebracht, bei einigen Sūtrakāras unter Sprüchen, die sich auf Nachkommenschaft, auf das Leben ihres Gatten u. s. w. beziehen. Hervorzuheben ist, dass bei Ś. 1, 12, 12; 13, 1 den vier Ājyaopfern eine Spende des Vaters oder Bruders des Mädchens folgt, die dieser mit einer Schwertspitze oder einem Löffel auf ihr Haupt opfert, wobei sie sitzt und er steht. Der Spruch, dem ṚV. entlehnt, bezieht sich auf ihre Herrschaft im Hause des Schwiegervaters. Daran schliesst sich eine Reihe von Ceremonien, die in den Sūtren verschieden angeordnet sind (Stenzler, zu Āśv. 1, 7, 15; Winternitz S. 18): 10. *lājahoma*, *aśmāropana*, *agniparikramaṇa*. Der Bräutigam schreitet hinter dem Rücken des Mädchens vorbei, stellt sich im S. auf und ergreift ihre zusammengelegten Hände. Bruder oder Mutter des Mädchens nehmen geröstete Körner (*lājas*; nach Ś. 1, 13, 15; Kh. 1, 3, 18 mit Śamīblättern zusammen in einem Korbe) und lassen die Braut mit der rechten Fusspitze auf den Stein steigen, indess der Bräutigam flüstert: »diesen Stein besteige u. s. w.« Der Bruder oder ein anderer Angehöriger (die Sūtren schwanken) nimmt ein- oder zweimal (bei den Jamadagnayas dreimal Āśv. 1, 7, 9) geröstete Körner, legt sie in ihren Añjali, und die Braut opfert, ohne den Añjali zu lösen (wie mit einem Opferlöffel, Āśv. 1, 7, 13). Nach H. 1, 20, 4; Āp. 5, 6 Komm. opfert der Bräutigam mit ihrem Añjali. Nach dem Opfer kehrt der Bräutigam auf seinen früheren Platz zurück und führt selbst oder ein mantrakundiger Brahmane die Braut um das Feuer (und, bei Āśv., um den Wasserkrug), sodass sie diesem ihre rechte Seite zuwenden, mit dem Spruch: »das Mädchen weg von ihren Ahnen«. Nach der Rückkehr auf ihren Platz tritt sie in derselben Weise hin, besteigt den Stein, und der ganze Vorgang wiederholt sich ein zweites und drittes Mal (Āśv. 1, 7, 13 wird beim ersten Opfer ein Vers an Aryaman, beim zweiten an Varuṇa, beim dritten an Pūṣan gesagt), der Überrest der Körner sodann ins Feuer geschüttet. Bei G., dem ich im wesentlichen gefolgt bin, folgen 11. die sieben Schritte. Die Braut muss nach NO. vorschreiten, den rechten Fuss vorsetzen, den linken nachziehen, aber ohne damit beim rechten vorbeizuschreiten (G. 2, 2, 12. 13). Nach Kauś. 76, 21ff. werden zu dem Zweck sieben Linien gezogen. Die Sprüche, deren letzter von der Freundschaft »durch sieben Schritte« spricht, sind überall dieselben oder nur wenig verändert. Nach H. bedeckt nach dem siebenten Spruche der Bräutigam ihren rechten Fuss mit dem seinen, führt seine rechte Hand über ihre rechte Schulter hinab und berührt (wie bei der Schüleraufnahme der Lehrer) Herz und Nabel unter Sprüchen (1, 21, 3. 4). Während sie die Schritte thun, folgt ihnen ein Wasserträger, der ihre Köpfe mit Wasser besprengt (G. 2, 2, 15). Bei P. 1, 8, 3 steht ein Mann mit dem Wasserkrug auf der Schulter schweigend südlich vom Feuer und der Bräutigam besprengt sie. Auch die anderen Sūtren kennen, teilweise modificirt, diese Wasserweihe. Ś. 1, 14, 7 lässt die Fusstapfen mit Wasser sühnen und dann das Brautpaar unter Hersagung von ṚV. 10, 9, 1—3 mit dem Stheyāwasser benetzen. Nach Kauś. 76, 25 besteigt hier die Frau das Lager; die Füsse werden ihr gewaschen, das Band, mit dem die Gattin gefesselt war, gelöst; die Diener fassen es an und streiten sich darum (Kauś. 76, 30; ISt. 5, 384). Bei G. folgt erst hierauf 12. das *Pāṇigrahaṇa*, das bei Āśv. Śāṅkh. Pār. und auch bei den andern mehr am Anfang der Handlungen steht (vgl. Winternitz 18). Die Braut sitzt nach O. gewendet, der Bräutigam steht nach W. Er ergreift ihre Hand mit den Worten: »ich ergreife deine Hand zum Heil« (ṚV. 10, 85, 36) und zwar nach Āp. 4, 11 so, dass die Fläche seiner rechten Hand nach unten, die der ihrigen nach oben gekehrt ist. Abergläubische Bräuche haben hier ihre Stelle. Wenn der Gatte nur Knaben wünscht, ergreift er den Daumen, wünscht er Mädchen, dann die

Finger; wünscht er beides, dann nimmt er die Hand samt dem Daumen auf der äusseren Seite (Āśv. 1, 7, 3—5; Āp. 4, 11—13 ff.). Hierauf folgt bei Āśv. das dreimalige Umwandeln des Feuers und Wasserkruges, Betreten des Steines u. s. w. Auf die Hochzeit folgen Geschenke. Dem Ācārya schenkt er eine Gabe; ein Brahmane giebt eine Kuh; ein Rājanya ein Dorf, ein Vaiśya ein Pferd. Einem, der Töchter hat, schenkt er 100 Kühe und einen Wagen, (das Wort duhitṛmate wird zwar von den Übersetzern auf den Schwiegervater bezogen; mir scheint aber der Zusammenhang auf den Ācārya oder Priester hinzuweisen), den Opferkundigen ein Pferd. So in fast wörtlicher Übereinstimmung Ś. 1, 14, 13—17; P. 1, 8, 15—18. Der erstere fügt als andere Gabe für den, der das Sūryālied kennt, das Brauthemd hinzu (vgl. Āśv. 1, 8, 12), das nach Kauś. 79, 22 an einen Pfosten gehängt wird. G. 2, 3, 23 spricht nur von einer Kuh. 13. Aufbruch vom Hause. Ś. 1, 15 behandelt den Aufbruch und die Reise der jungen Frau in ihre neue Heimat sehr ausführlich. Wenn sie aufbricht (zu Wagen, Pferd oder Elephant H. 1, 22, 1 Komm.), wenn sie weint, werden Verse gesagt. Sie salbt die Achsen, die Räder, die Stiere und steckt an den Wagen (*śamyāgarteṣu*) Zweige eines fruchttragenden Baumes. Die Stiere werden unter Hersagung von Sprüchen angeschirrt (auch Āp. 5, 20. 21). Nach Āp. 5, 23 werden auf die Gleise zwei Fäden gelegt, ein blauer auf das rechte, ein roter auf das linke und mit Sprüchen befährt er sie. Die verschiedenen Texte sehen die möglichen Unfälle, Schwierigkeiten und Omina bei der Reise vor und ordnen im einzelnen voneinander abweichende Verhaltungsmassregeln an. Beim Passiren von Kreuzwegen, Kirchhöfen, Unebenheiten, Wüsten, Flüssen, Tīrthas (nach Kauś. 77, 8 wird bei einem Tīrtha auf eine Erdscholle geschossen) Pfosten, Bäumen, die Milch haben oder die als Merkzeichen dienen (Āp. 6, 5), lieblichen Plätzen werden Sprüche gesagt. Wenn sie einen Fluss kreuzen beim Besteigen des Schiffes, an einer tiefen Stelle desgleichen. Āp. 6, 2 verbietet der Frau bei einer Überfahrt die Schiffer anzusehen. Wenn die Achse bricht, Gebundenes sich lockert, der Wagen umwirft oder bei anderen Unfällen, legen sie Holz an das mitgeführte Feuer, opfern, holen anderes Material und salben es mit der übriggebliebenen Butter (G. 2, 4, 3. 4; Āp. 6, 4; Ś. 1, 15, 9, der bei einem Unfall am Wagen die junge Frau in die Wohnung eines Āhitāgni bringen lässt). Nach Āśv. 1, 8, 7 soll er bei jedem Hause die Zuschauer mit dem (von andern übrigens anders gebrauchten) ṚV.-Verse »diese Frau, mit guten Zeichen wohlversehen« anreden. Das Hochzeitsfeuer wird in ein Gefäss gethan und voran oder hinterdrein geführt (Āp. 5, 13, H. 1, 22, 2; G. 2, 4, 3). Es ist von da ab ständig zu unterhalten (siehe unten). Āśv. schreibt vor, die erste Nacht im Hause einer bejahrten Brahmanin, deren Mann und Kinder leben, zu verbringen (1, 7, 21). Etwas anders G. 2, 3, 1 ff. (Kh. 1, 4, 1), der sie zu einem ihr angemessenen Haus eines Brahmanen im NO. bringen lässt. Dort wird das Feuer angelegt, und dahinter sitzt die Braut auf einem roten, nach aussen gekehrten Stierfell nieder und muss schweigen, bis die Sterne sichtbar werden. Sobald dies geschieht, opfert der Gatte sechs Butterspenden und giesst von jeder den Überrest über ihr Haupt. Alsdann stehen sie auf, gehen hinaus, und er zeigt ihr den Polarstern und die Arundhatī. Bei jenem sagt sie »fest bist du u. s. w.«, bei dieser »gebunden bin ich« und nennt beidemale ihres Gatten und ihren eigenen Namen. H. 1, 22, 11 lässt, ausführlicher als andere, die Gegenden, Sterne, Mond, die sieben Ṛṣis, Arundhatī und den Polarstern mit längeren Sprüchen verehren. 14. Ankunft. Den Tag, an welchem er die Gattin heimführt, soll er nach Āp. sich merken. Nach demselben Sūtra zeigt er ihr das Haus und spannt zuerst das rechte von den beiden Zugtieren aus. Bei G. helfen ihr gesittete Brahmanenfrauen, deren

Männer und Kinder noch leben, vom Wagen herab. Ein Fell wird in die Mitte des Hauses gebreitet (Āp.) oder in die Halle hinter dem dort anzulegenden Feuer. Sie muss in das Haus eintreten, mit dem rechten Fuss zuerst und ohne die Schwelle zu berühren (Āp. 6, 9; H. 1, 22, 6. Nach P. 1, 8, 10 ist es ein »starker Mann«, der sie emporhebt und im O. oder N. in einem verwahrten Raum auf ein rotes Stierfell niedersetzt). Hierauf wird eine Anzahl Spenden dargebracht. Ś. 1, 16, 8 erwähnt, dass nach »einigen« ihr ein Knabe auf den Schooss gesetzt wird. In die Hände werden ihm Früchte gegeben und Brahmanen zu guten Wünschen veranlasst. Dann wird sie Söhne gebären. Wir finden diese Vorschrift wirklich bei Āp. 6, 11, Kauś. 78, 8 (*kalyāṇanāmānaṃ brāhmaṇāyanam*) und G. 2, 4, 7, der dem Knaben śakaloṭa's (nach dem Komm. Lotoswurzeln, nach Weber Düngerballen) oder Früchte in die Hände geben lässt. Erst jetzt, nach der Ankunft, lassen einige Sūtren das Ehepaar schweigend, bis die Sterne scheinen, sitzen und die auf den Polarstern und Arundhatī bezüglichen Sprüche sagen. 15. *Caturthīkarman*. Drei Nächte sollen sie Keuschheit üben, auf dem Boden lagern und weder gewürzte noch gesalzene Speise essen; doch ist auch längere Keuschheit gestattet, z. B. nach P. sechs, zwölf Nächte oder gar ein Jahr. Āśv. 1, 8, 10 prophezeit ihnen, dass in diesem Fall ihnen ein und derselbe Ṛṣi zu Teil werden wird. Zwischen beiden Lagern steht während der drei Tage (nach Āp. 8, 9) ein mit Wohlgerüchen bestrichener und mit einem Gewand oder Faden umhüllter Stab. Früh und abends sollen sie das Hochzeitsfeuer umwandeln (Ś. 1, 17, 8). Mit dem vierten Tage beginnt die Zeit der Beiwohnung; vom vierten bis zum sechzehnten Tage bringt jeder gradzahlige Tag bessere Nachkommenschaft (Āp.). Gegen Ende der vierten Nacht (P. 1, 11, 1 ff.) wird im Innern des Hauses das Feuer angelegt und eine Topfspeise gekocht, von der Agni, Vāyu, Sūrya unter Sühnsprüchen, ferner Aryaman, Varuṇa, Pūṣan, Prajāpati und an achter Stelle Sviṣṭakṛt geopfert wird (Ś. 1, 18, 2 ff.; P. 1, 11, 1, bei diesem an Agni, Vāyu, Sūrya, Candra, Gandharva, Prajāpati). Eine Adhyāṇḍāwurzel wird gestampft und zur Zeit der Menses in ihr rechtes Nasenloch geschüttet (Ś. 1, 19, 1. Ein ähnlicher Brauch findet sich bei P. 1, 13, 1, aber nur für den Fall, dass die Frau nicht empfangen sollte. Danach soll der Gatte nach vorausgehendem Fasten unter dem Sternbild Puṣya die Wurzel einer weissblühenden Siṃhīpflanze ausgraben und am vierten Tage der Frau, nach einem Bade, zerstampft in das rechte Nasenloch schütten). Was er vor und nach der Beiwohnung zu thun hat, welche Sprüche er zu sagen hat, wird ebenfalls vorgeschrieben, recht ausführlich von Śāṅkh. und H., der eine ganze Anzahl von Liebes- und Zaubersprüchen anführt (1, 24, 3 ff.). 16. Am fünften Tage findet das nur von Baudh. beschriebene *nāpitakarma* statt, bei welchem die Ehegatten sich die Haare und Nägel schneiden lassen und danach aus dem Dorfe hinausgehen, um einem Udumbarabaum Verehrung zu erweisen und Ehesegen zu erbitten. Auch werden mit einem neuen Gewande Fische gefangen und als Bali für die Baka's (Wasservögel) dargebracht (Winternitz 101).

Litt.: Haas u. Weber, Indische Studien V (s. o. S. 10). — Leist, Altar. jus gentium 59 ff. — Winternitz, s. o. (fast die ganze auf die Eheceremonien bezügliche Litteratur findet sich bei Winternitz, S. 103—104 verzeichnet). Dazu die Rec. von Kirste WZKM. 6, 174 ff. — L. v. Schroeder, die Hochzeitsgebräuche der Esten, 1888. — Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte², Jena 1890, S. 550 ff. — Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879. — Alberuni's India, transl. II, p. 154 ff. — Dahlmann, das Mahābhārata, 1895, p. 247 ff. — *Kanyāvivāhakāla*, Uṣā 1891, fasc. 10 (modern). — *Strīsahavāsavayovidhi*, Uṣā 1891, fasc. 1. — Forbes, Rās Mālā II, 337 ff.

§ 38. Das Hausfeuer. — Die Pflichten des Hausherrn. Hinter dem jungen Ehepaare oder vor ihm her (H. 1, 22, 2; Āp. 5, 13 resp. Āśv. 1, 8, 5)

führen sie das Hochzeitsfeuer, das fortan beständig zu unterhalten ist. Es heisst *gṛhya*, *āvasathya* oder *aupāsana*-Feuer (G. 1, 1, 21; Kh. 1, 5, 1; P. 1, 2, 1; 9. 1; H. 1, 26. 1; Kauś. 69 ff. Komm.), der, welcher das Feuer unterhält, heisst *aupāsanika* im Gegensatz zum *vaitānika*, der die drei heiligen Feuer unterhält (Stenzler zu P. 3, 1, 1). Die Hochzeit ist indess nicht die einzige Gelegenheit für die erste Anlegung des Hausfeuers. P. 1, 2, 1 führt ausser dem *dārakāla* noch als Meinung einiger die Zeit der Erbteilung (*dāyādyakāla*) an, ebenso Ś. 1, 1, 4, der die Zeit der Rückkehr des Schülers als weitere Eventualität gelten lässt. Eine vierte Gelegenheit ist der Tod des Hausherrn, bei dem der Älteste (*jyāyaṃs* oder *parameṣṭhin*) das Feuer anzünden soll (besonders ausführlich Kauś. 69, vgl. auch G. 1, 1, 12, der die Erbteilung im Gegensatz zum Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭa 1, 76 nicht nennt). G. (Kh.) 1, 1, 13 wünscht als genaueren Zeitpunkt das Zusammentreffen eines Knotentages mit bestimmten Gestirnen(?) oder überhaupt einen Neu- oder Vollmondstag. Das Hochzeitsfeuer wird »nach einigen« durch Reiben erzeugt (P. 1, 4, 4; Ś. 1, 5, 4; G. 1, 1, 17; Kh. 1, 5, 3), das so gewonnene scheint nach einer Bemerkung Gobhila's (18) nicht als ganz voll zu gelten. Die, welche es nicht durch Reiben erzeugen, holen es aus »dem Hause« oder der »Bratpfanne« eines Vaiśya, wie auch Kāt. Śr. S. 4, 7, 15. 16 vorgeschrieben ist, oder eines »bahuyājin«, sei er ein Brahmane, Rājanya oder Vaiśya (G. 1, 1, 15 ff.; Kh. 1, 5, 3, der einen Śūdra ausdrücklich ausschliesst). Nach P. 1, 2, 3 muss es ein »reicher« (bahupaśu) Vaiśya sein; bei ihm ist ausserdem das *agnipradāna* erwähnt, von Oldenberg (SBE. 29, 265) richtig als handling over of the kindling sticks übersetzt, wohl aber nur bei denen Brauch, die sich der Reibhölzer zur Erzeugung des Feuers bedienten. Über die Holzarten und die Beschaffenheit der »*araṇis*« geben das GSaṃgrahapariśiṣṭa 1, 78 ff. und Karmapradīpa 1, 7, 1 nähere Vorschriften. Das Agnyādhāna gehört zu den Materien, die auch im Śrautaritual ihre Stelle haben (Āp. 5, 1 ff.; Āśv. 2, 1, 9; Kāt. 4, 7, 1 ff. s. u.!), das mehrfach bei den Gṛhyaceremonien ergänzend eintritt. Die Pflege des Feuers liegt dem Hausherrn ob; doch können auch Frau, Sohn, Tochter oder Schüler sich dessen unterziehen (Āśv. 1, 9, 1). Wenn das Feuer aber erlischt, so soll es durch Reibung oder Entnahme aus dem Hause eines Śrotriya aufs neue entzündet werden (H. 1, 22, 4); die Frau (Āśv. 1, 9, 2) oder der Mann (Āp. 5, 17; H. 1, 22, 5) muss fasten und dieser nach Ś. 5, 1, 8 Allbussen spenden. Wenn der Dienst am häuslichen Feuer durch zwölf Tage unterbrochen worden sein sollte, ist das Feuer wieder neu anzulegen (H. 1, 26, 4) oder alle ausgelassenen Spenden sind zu zählen und zu opfern; in welcher Weise jenes *punarādheya* stattzufinden hat, setzt H. 1, 26, 6 ff. auseinander. Auch in andern Fällen, z. B. wenn das Feuer mit anderen vermischt ist, wird von H. 1, 26, 18 die Wiederanlegung vorgeschrieben. Die Feuerstätte (*agnisthaṇḍila*) befindet sich in gewissen Fällen, welche P. 1, 4, 2 näher angiebt, ausserhalb des Hauses in einer Halle (vgl. H. 1, 22, 7; Kh. 1, 2, 1), die nach dem Komm. zu Kāt. Śr. 7, 1, 24 zwanzig Aratnis lang und zehn breit sein soll (Stenzler zu P.). Wenn er sonst ein Opfer darbringen will, sofern nicht das im Hause befindliche benutzt wird, wird (nach Āśv. 1, 3, 1) ein Platz, der nach allen Seiten mindestens das Mass eines Pfeiles hat (*caturasra* nach Ś. 1, 7, 2), mit Kuhdung beschmiert, darauf in bestimmter Weise sechs Linien (als Rost) gezogen (ein Schema bei Gobhila, Bloomfield, ZDMG. 35, S. 557[1]; etwas anders würde es nach Ś. 1, 7, 6 ff. aussehen, vgl. auch Oldenberg, SBE. 29, S. 23, Anm.). Nach einigen Sūtren kann der Feuerherd nach O., NO. oder nach N. geneigt oder eben sein (H. 1, 1, 9; G. 1, 1, 9). Den Platz besprengt er mit Wasser, setzt das Feuer darauf, legt ein Holzscheit nach, fegt das Feuer zusammen, umstreut es mit Gras und sprengt Wasser ringsum. Diese Ceremonien, in den

Gṛhya's durchweg ähnlich beschrieben, haben, wie Stenzler bemerkt, den praktischen Zweck, das Feuer in gutem Brande zu erhalten. In manchen Texten sind sie in etwas anderer Reihenfolge genannt. P. z. B. schreibt das Kehren des Bodens, Bestreichen mit Kuhmist, Linienziehen, Entfernen der Erde und Besprengen des Bodens vor. Das sind die fünf *bhūsaṃskāra's*[1] oder das *lakṣaṇa* (G. 1, 1, 10); auf die Stätte trägt man das Feuer unter Sprüchen oder schweigend (Ś. 1, 7, 9. 10; G. 1, 1, 11). Ausführlich ist diese Ceremonie des *agnipraṇayana* Gobhilasaṃgrahap. I, 64[b]—69 beschrieben. Danach soll es in einem glänzenden Gefäss, nicht mit Schalen oder zerbrochenen oder ungebrannten Gefässen geschehen. Das Feuer wird vor jedem Opfer mit Kuśahalmen in bestimmt vorgeschriebener Weise umstreut; bei blossen Ājyaspenden ist das jedoch nicht notwendig und nach Māṇḍūkeya auch nicht bei den stehenden Darbringungen (Ś.). Welche Beschaffenheit das Kuśagras haben muss, sagt G. 1, 5, 16. 17. Die beim Agnihotra gegebenen Vorschriften (Āśv. Śr. 2, 2) über das *prāduṣkaraṇa* gelten auch hier. Einige legen ferner um das Feuer Einfassungshölzer, *paridhi's*, die aus Śamī- oder Parṇaholz bestehen (G. 1, 7, 16). Über die Holzarten, welche bei Anlegung des Feuers vorgeschrieben sind, handelt G. 1, 5, 14 ff. Wenn der Hausherr verreisen will, lässt er in sich selbst, in die beiden Reibhölzer oder in ein Scheit das Feuer mit dem Spruch »komm, gehe in meinen Atem ein« eingehen. Oder er wärmt mit ṚV. 3, 29, 10 die beiden Reibhölzer oder das Scheit. Vor Sonnenuntergang holt er dann wieder das Feuer heraus. Auf einen hergerichteten Platz schafft er ein weltliches Feuer und mit den Worten: »gehe wieder ein« lässt er das heilige Feuer darein eingehen (Ś. 5, 1, 1 ff.; H. 1, 26, 12 ff.; Ś. Śr. S. 2, 17; Weber, I.St. 9, 311). Wer von einer Reise zurückkehrt, begrüsst sein Haus mit einem Verse und bringt dann dem Hausfeuer seine Verehrung dar (Ś. 3, 7, 5). Seine Söhne und Töchter begrüsst er mit Formen, die die Sūtren ebenfalls näher, jedoch verschieden angeben. Das Haupt des ältesten Sohnes umfasst er zuerst und küsst es unter Anwendung einiger Sprüche. Mädchen küsst er (nach einzelnen) nur leise aufs Haupt (so G.) Āśv. 1, 15, 9; Āp. 15, 13; G. 2, 8, 21 ff.; H. 2, 4, 16.

§ 39. Person des Opferers. — Nach Āp. 8, 3 verschmähen die Götter das Opfer einer Frau, eines mittels des Upanayana nicht geweihten, sowie die Opfer gesalzener, gewürzter oder mit geringwertiger Nahrung gemischter Speisen. Der Hausherr fungirt als Opferer, aber er kann sich durch einen Brahmanen oder in einzelnen Fällen durch seine Gattin vertreten lassen, z. B. bei der Morgen- und Abendspende (G. 1, 3, 15) oder abends bei den Balis (1, 4, 19) durch die Frau. Der Hausherr allein ist notwendig zum *āsasyabali* (G. 1, 4, 29), vielleicht auch bei den Pākayajña's, doch ist G. 1, 9, 8. 9 kontrovers, ferner nach dem GSPariśiṣṭa 1, 92 beim *pitṛyajña ekāgni*. Sonst kann beliebig ein Brahmane zugezogen werden, notwendig ist es beim Dhanvantari- und Spiessrindopfer (Āśv. 1, 3, 6). Der Sitz des Brahman befindet sich im Süden (Ś. 1, 8, 6; P. 1, 1, 2); sein Verhalten beschreibt G. 1, 6, 13 ff. Merkwürdig ist die Vorschrift des genannten Sūtra (1, 6, 21), dass der Hausherr, falls er Hotṛ- und Brahmanamt ausüben will, auf den Brahmansitz Sonnenschirm, Obergewand oder Wasserkrug oder eine Puppe aus Darbhagras legen soll. Eine genauere Beschreibung dieses strohenen »Brahmanen« Pariśiṣṭa 1, 87[b] ff. Nach dem Pariśiṣṭa 2, 24 soll bei der Hochzeit der Bräutigam die Sprüche selbst sagen, wenn er ein Brahmane ist, bei einem Kṣatriya oder Vaiśya dagegen der Priester. Der Opferer trägt, wie auch in den Śrautasūtren vorgeschrieben und Taitt. Ār. 2, 1 betont ist, die Opferschnur, und zwar bei Götteropfern rechts (von der linken Schulter unter die rechte Achselhöhle), bei Manenopfern links (von rechts nach links) G. 1, 2, 1 ff.; Kh. 1, 1, 4 ff.

(Ausführlich ist die Opferschnur Gobhilasamgrahap. II, 48 ff. beschrieben.) Ferner ist das *ācamana*, dreimaliges Wasserschlürfen und Benetzung der Sinnesorgane mit Wasser notwendig (G. 1, 2, 5 ff.).

[1] Stenzler, commentationis de domesticis Indorum ritibus particula, Breslau 1860. — Bloomfield's Zeichnung ist von Knauer, Gobh. 2, 129; Schrader, Karmaprad. 36 berichtigt worden.

§ 40. Opfer. — Eine der wesentlichsten Pflichten des Hausherrn ist die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer. Im Gegensatz zu den Śrautaopfern, zu deren Darbringung die drei Feuer nötig sind, wird für die des Gṛhyarituals ausschliesslich das Hausfeuer (āvasathya, vaivāhika agni) gefordert (Manu 3, 67; Yājñ. 1, 97). Die Darstellung dieser Opfer gehört zum wesentlichen Inhalt der Gṛhya's. Sie heissen *pākayajña* oder *gṛhyasthālīpāka's*, »Kochopfer« (Weber, I.St. X, 326[1]; Stenzler, Āśv. II, S. 2, wo man die Ansichten der Komm. verzeichnet findet; Oldenberg 30, XXIII[1]), während Speijer (Jātakarma 27. 28) ausser der Bedeutung »Kochopfer« darin noch eine Bezeichnung für das totum genus gṛhyorum sieht. Die Inder unterscheiden offenbar unter Verallgemeinerung eines ursprünglich engeren Begriffes drei bis vier Arten von Pākayajña's: *huta*, *ahuta*, *prahuta* und *prāśita* (Ś. 1, 5, 1; 10, 7; P. 1, 4, 1). *huta* sind Feueropfer wie Agnihotra, bei denen die Spende ins Feuer geschüttet wird, *ahuta* Baligaben, die nur ausgesetzt werden, *prahuta* nach Ś. Manenopfer (anders bei Stenzler zu P. 1, 4, 1), *prāśita* »gekostet«, was in einem Brahmanen (durch dessen Speisung) als Opfer niedergelegt wird. Die Inder selbst schwanken in den Einzelheiten; Āśv. 1, 1, 1 nennt nur die *huta*, *prahuta*, *brahmaṇi huta* und bezieht die zweite Gruppe auf die, »welche nicht ins Feuer geopfert werden«. Eine zweite Auffassung, die in den Gṛhya's wenig zur Geltung kommt, unterscheidet 7 »*pākasaṃsthāḥ*« als Unterabteilung der 21 *yajñasaṃsthāḥ* (Ś. 1, 1, 15): *aṣṭakā*, *pārvaṇa*, *śrāddha*, *śrāvaṇī*, *āgrahāyaṇī*, *caitrī*, *āśvayujī* (s. oben S. 41), d. h. die Opfer am achten Tage der dunkeln Hälfte der Monate Kārttika, Mārgaśiras, Pauṣa, Māgha; die Opfer an den Neu- und Vollmondstagen, die allmonatlichen Manenopfer, die an den Vollmondstagen des Monats Śrāvaṇa u. s. w. Der Kommentar zu Āp. Śr. S. bezeichnet *aupāsanahoma*, *vaiśvadeva*, *pārvaṇa*, *aṣṭakā*, *māsiśrāddha*, *sarpabali*, *īśānabali* als die sieben Pākayajña's, Satyavrata Sāmāśrami in der Uṣā (SBE. 30, 358) giebt neben dieser Liste eine zweite, bestehend aus *sāyaṃhoma*, *prātarhoma*, *sthālīpāka*, *navayajña*, *vaiśvadeva* u. s. w. Eine Mischung beider Einteilungsweisen finden wir bei Baudh. (SBE. 14, XXXI, Ait. Br. 3, 40, 2 Sāy.; SBE. 30, XXIV), der *huta*, *prahuta*, *āhuta*, *śūlagava*, *baliharaṇahoma*, *pratyavarohaṇa*, *aṣṭakāhoma* als die sieben Pākayajña's aufzählt, und in der Baudhāyanaprayogamālā (fol. 1[a]) werden als *huta* (»homamātrasādhya«) aufgeführt: *vivāha-garbhādhānapuṃsavana-sīmanta-viṣṇubalayaḥ*, als *prahuta* (homo baliś ca) *jātakarma*, *nāmakaraṇa* u. s. w., als *āhuta* (homabaliprāśanāni) *upanayana*, *samāvartana* u. s. w. Wir werden von diesen Versuchen, die Opfer zu systematisiren, absehen und in der folgenden Darstellung drei Gruppen von Opfern unterscheiden, je nachdem sie täglich oder zu festgesetzten Zeitabschnitten oder bei besonderen Veranlassungen darzubringen sind.

§ 41. Die zum Gṛhyaopfer verwendeten Materialien teilt Gobhila 1, 3, 6 in *kṛta* »hergerichtete« und *akṛta* »nicht hergerichtete« ein (für *kṛta* sagen Āśv. 1, 2, 1; Ś. 2, 14, 3 *siddha*), jenes mehr für die flüssigen, dieses für die festen Stoffe (Knauer zu G. 1, 3, 6. 7; etwas anderes GSP. 1, 93). Āśv. Śr. S. 2, 3, 12 nennt als Opferspeise für jemand, der keinen besonderen Wunsch hat, *payas* und für andere *yavāgūr odana dadhi sarpiḥ*, und das Gṛhyasūtra 1, 9, 5 beruft sich hierauf, schliesst aber, in offenbar polemischer Anspielung auf die Vorschriften anderer Śrautalehrer, den Gebrauch von Fleisch aus.

Nach Belieben kann aber auch *vrīhi*, *yava*, *tila* geopfert werden. Zwischen den einzelnen Gṛhya's ist hier keine wesentliche Abweichung zu verzeichnen (G. 1, 7, 20 *ājyaṃ saṃskurute sarpis tailaṃ dadhi payo yavāgūṃ vā*). Zu diesen Stoffen tritt bei aussergewöhnlichen Gelegenheiten ein Opfertier.

§ 42. Die einfachsten Opfer sind die Ājyaopfer. Ś. Śr. S. sagt, dass überall, wo *juhoti* gesagt sei, darunter eine Darbringung von *sarpis* zu verstehen sei. Ait. Br. 1, 3, 5 unterscheidet *ājyaṃ vai devānāṃ, surabhi ghṛtaṃ manuṣyāṇām āyutam pitṝṇām, navanītaṃ garbhāṇām* und der Komm. sagt, dass die alten Lehrer zwischen *ājya* und *ghṛta* unterschieden; ājya sei *sarpir vilīna*, ghṛta *ghanībhūta*, āyuta *īṣad vilīnam*. (Weitere Angaben GSpariśiṣṭa 1, 105 ff.) Die Sūtren geben genaue Beschreibungen der Vorgänge beim Ājyaopfer; besonders ausführlich ist H. 1, 1, 18 ff., der sie in der Weise einer Paddhati darstellt. Die Grundform der Butteropfer ist überall dieselbe. Wie das Neu- und Vollmondsopfer die Grundform aller Iṣṭi's, so ist das Ājyaopfer, von H. im Anschluss an das Upanayana, von Ś. u. a. im Anschluss an die Hochzeit vorgeschrieben, die Grundform aller *bhūtikarman's, ājyāhuti's, śākhāpaśu's, carupākayajña's* (Ś. 1, 16, 1 ff.). Als Hauptbestandteile des Opfers zählt P. 1, 5, 3 auf *āghārau, ājyabhāgau, mahāvyāhṛti's, sarvaprāyaścitta, prājāpatya* und *sviṣṭakṛt* — diese bilden die Grundform, in die bei andern Opfern die hinzukommenden Spenden an bestimmter Stelle eingeschaltet werden. Diese Einlage der variirenden, für jedes Opfer charakteristischen Spenden heisst der *āvāpa*, über den Ś. Śr. S. 1, 16, 3 ff. genauere Anweisung giebt. Der Platz für diese Einschaltung schwankt; nach ŚGS. 1, 9, 12 liegt er zwischen den Mahāvyāhṛti's, Sarvaprāyaścitta und der Spende für Prajāpati, nach P. 1, 5, 6 zwischen den beiden letzteren; nach H. 1, 2, 17 zwischen den beiden Ājyabhāga's u. s. w. Diese beiden Ājyabhāga's und Sviṣṭakṛtspende sind nach der Ansicht mancher Sūtren bei den Ājyaopfern nicht notwendig (G. 1, 9, 26; Kh. 1, 3, 12—15), nach Māṇḍūkeya überhaupt nicht bei den ständigen Darbringungen (Ś. 1, 9, 11). Erforderlich ist für diese einfachste Form der Gṛhyaopfer ein *darvī*-Löffel oder *sruva*, ein Ājyatopf, zwei oder drei Kuśahalme, von bestimmter Qualität, die als *pavitra's* oder Reiniger dienen (Kāt. 2, 3, 31; Ś. G. S. 1, 8, 14), ein Gefäss für die *praṇītā*-wasser, die im Norden vom Feuer ihren Platz haben und zum Besprengen, Reinigen der Pavitra's u. s. w. dienen, schliesslich die *samidh's* oder Holzscheite, welche an, und die *paridhi's*, welche um das Feuer zu legen sind. Den Verlauf einer einfachen Butterspende kann man aus Ś. 1, 8, 8 ff. und H. 1, 1, 18 ff. erfahren. Ganz kurz verzeichnet P. 1, 1 alle Hauptmomente vor Darbringung eines Opfers.

§ 43. Die *Pākayajña's* unterscheiden sich von denen des Śrautarituals dadurch, dass sie weder Prayāja's, noch Anuyāja's, keine Anrufung der Iḍā, keine Nigada's und Sāmidhenīverse haben (SGS. 1, 10, 5). Ein Mörser und Stössel ist notwendig zum Enthülsen und Stampfen der Körner zur Speise. Nach H. 1, 23, 3 stösst die Frau, nach anderen der Gatte. Von den Sūtren schildern besonders Āśv. 1, 10, 6 ff.; G. 1, 7 ff. den Vorgang des Opfers mit allen Einzelheiten so ausführlich, dass wir ein genaues Bild vom Verlauf der Pākayajñas gewinnen. Als ein die Priesterfamilien unterscheidender Brauch tritt hier das vier- resp. fünfmalige Abschneiden von dem Schmalz hervor und zwar sind es die Bhṛgu's, welche bei G. als *pañcāvattin's* gelten. Im Anschluss an die Darstellung des Opfers und an die Vorschriften über die Neu- und Vollmondsfeiern beschreibt G. (Kh.) die *Yajñavāstu*-Ceremonie, welche darin besteht, dass am Schluss des Opfers Brennholz nachgelegt, ringsum gesprengt wird und von der schon verwendeten Opferstreu eine Handvoll Kuśagras in der Butter oder der Havisgabe dreimal (an Spitze, Mitte, Wurzeln) gesalbt wird mit dem Spruch: »leckend mögen die Vögel

geniessen«. Dann besprengt er dieses Gras mit Wasser, wirft es ins Feuer mit einem an Rudra »der Tiere Oberherren« gerichteten und dessen Gnade anflehenden Spruch.

§ 44. Ein Tieropfer tritt im häuslichen Ritual bei verschiedenen Gelegenheiten ein und zwar werden Rinder oder Ziegen geopfert. Āp. nennt 3. 9 als Veranlassungen zum Opfer einer Kuh »einen Gast, die Manen, die Hochzeit«. Ś. 2, 16, 1 citirt einen Ausspruch Manu's, dass man beim Madhuparka, beim Soma-, Manen- und Götteropfer Tiere töten dürfe, wo anders nicht. Wir finden dementsprechend Kuhopfer bei der Arghafeier (P. 1, 3, 26 u. a.), bei der zweiten Aṣṭakā (P. 3, 3, 8 u. a.), bei der Hochzeit (s. S. 65) und beim sogen. Spiessrindopfer. Für die Kuh kann beim Argha eine Ziege oder ein anderer möglichst entprechender Gegenstand eintreten (Ś. 2. 15, 1). Bei anderer Gelegenheit finden wir jedoch auch andere Tiere; so schreibt P. 3, 12 als Busse für den, der die Keuschheit verletzt hat, einen Esel auf einem Kreuzwege zu opfern vor. An Stelle des bei den Śrautaopfern üblichen Pfostens gräbt man hier »vor den 2 Feuern« einen Palāśazweig ein (P. 3, 11), weshalb das Opfer und auch das Tier selbst *śākhāpaśu* heissen (Kāt. Śr. 6, 10, 33; Komm. Stenzler zu P). Die Sūtren, welche das Ritual bei verschiedenen Veranlassungen geben (G. H. 2, 15 z. B. bei Gelegenheit des den Manen dargebrachten Kuhopfers, P. 3, 8, 15 lässt das Spiessrindopfer als allgemeine Norm gelten), weichen in ihren Angaben im Einzelnen vielfach ab; es muss genügen, die Hauptmomente aufgrund eines einzelnen hervorzuheben. Nach Āśv. 1, 11 soll nördlich vom Feuer der Platz für den *śāmitra-agni*, das Schlachtfeuer, sein. Das Tier wird getränkt, gewaschen und östlich vom Feuer, das Gesicht nach Westen, aufgestellt. Nach einer Spende berührt es der Priester mit einem frischen und belaubten Zweige, worauf man es mit Reis- und Gerstenwasser besprengt, tränkt und dessen Rest an seinen rechten Vorderfuss ausgiesst. Schweigend erfolgt das *paryagnikaraṇa*, die bei allen Opfern übliche Ceremonie (P. 1, 1, 2), einen Feuerbrand »zur Abwehr der Rakṣas« um die Opfergabe herumzuführen. Das Tier wird nach N. geleitet, der Feuerbrand davor niedergelegt, und dient als Śāmitrafeuer. Mit den *vapāśrapaṇī's*, den »Netzbratern«, zwei aus Kāśmaryaholz hergestellten Hölzern (I.St. 10, 345), von denen das eine verästelt, das andere zweiglos ist, berührt der Priester das Tier, der Opferer berührt den Priester. Diese Handlung des Anfassens ist ein oft wiederkehrender Brauch, der mit Übertragung einer mystischen Kraft, die vom Opfer ausgeht, zusammenzuhängen scheint und den Opferer oder die Opferer in eine mystische Gemeinschaft mit dem Vollzieher der Handlung und der Opfergabe selbst setzt. So berührt auch die Braut verschiedene Male bei der Hochzeit den Bräutigam, während er seine Spenden bringt. Westlich vom Śāmitra wird das Tier in bestimmter Weise hingestreckt, geschlachtet; darauf oberhalb des Nabels das Netz ausgeweidet, abgeschnitten, mit den Netzbratern gefasst und nach seiner Wässerung erst am Śāmitra gewärmt, dann am häuslichen Feuer gebraten. Ferner kocht man eine Topfspeise an derselben Stelle. Umständlich wird von einigen Sūtren das *avadāna* beschrieben. Es werden nach Āśv. elf Abschnitte »von allen Gliedern«, d. h. Herz, Zunge, Brust u. s. w. gemacht, am Schlachtfeuer gebraten und nach oder mit der Topfspeise zusammen geopfert. Eine Abart des Tieropfers ist der nur von einigen Texten angeordnete *śūlagava*, das S. 83 zu beschreibende Spiessrindopfer, das Rudra dargebracht wird.

§ 45. Tageszeit für Opfer. — Ś. 1, 3, 3 giebt als »heilbringendste« Opferzeit die Morgenzeit an, »wenn die Sonne die Spitzen der hohen Bäume bestrahlt«, sofern nicht eine besondere Vorschrift ausdrücklich etwas anderes festsetzt, z. B. bei der Vāstoṣpatīyaceremonie, wo die zehnte Spende für Agni

Svistakrt ausdrücklich auf die Nacht verlegt wird (3, 4, 8); dasselbe gilt natürlich von dem Sāyaṃhoma u. a. H. 1, 19, 3 nennt als geeignet die fünf Tageszeiten (früh, vormittags, mittags, nachmittags und abends) an einem glücklichen Tage. Weiteres in § 46.

§ 46. Regelmässige Opfer. — Tägliche Opfer. Abends und morgens opfert er beständig mit seiner Hand (ohne eines Löffels sich zu bedienen) zwei Spenden aus Reis oder Gerste, nach manchen auch aus saurer Milch oder geröstetem Korn an Agni und Prajāpati (H. 1, 23, 8) oder Agni resp. Agni Sviṣṭakṛt (Āp. 7, 20); nach einigen gebührt die Morgenspende Sūrya (H. 1, 23, 9; Āp. 7, 21), oder früh Sūrya und Prajāpati, abends Agni und Prajāpati (P. 1, 9, 3. 4; Ś. 1, 3, 14. 15; Kauś. 73, 2); zwei für Sūrya früh, zwei für Agni abends (G. 1, 3, 9. 10). P. bestimmt dazu die Zeit nach Untergang resp. vor Aufgang der Sonne (1, 9, 2). Fast ebenso G. 1, 1, 27 ff.; nach Āśv. 1, 9, 4; Ś. 1, 1, 12 sind die Zeiten dieselben wie beim Agnihotra, indess gilt für gewisse Fälle bei G. die Regel, dass bis zur Abendspende die Frühspende nicht versäumt wird und umgekehrt die Abendspende nicht bis zur Frühspende. Am Schluss seiner Vorschriften bemerkt G. 1, 3, 13 ff. »in dieser Weise opfere oder lasse er in ein Hausfeuer opfern bis an sein Lebens Ende.« (Weitere Zurüstungen zu diesen Spenden G. 1, 1, 24 ff.) Regelmässige tägliche Spenden sind ferner die früh und abends stattfindenden *pañca mahāyajñāḥ*, die auch dem Ś. Br. 11, 5, 6, 1 ff. bekannt sind. Sie bestehen aus Spenden für die Götter (*devayajña*), für die Wesen (*bhūtayajña*), für die Manen (*pitṛyajña*), der Vedalesung (*brahmayajña*) und dem *nṛyajña*, den Gaben an Menschen. Nur Āśv. schreibt die Opfer a—c so in unmittelbarem Zusammenhang mit den *sāyaṃprātarhomau* vor, dass (1, 2, 2) eine deutliche Scheidung zwischen beiden nicht erkennbar ist und sich nur aus den andern Sūtren ergiebt. Die drei ersten der Mahāyajña's werden bisweilen unter dem Namen Vaiśvadevaopfer zusammengefasst, doch wird, wie Stenzler zu Āśv. 1, 2, 1 bemerkt, der Name auch in anderer, teils engerer, teils weiterer Bedeutung gebraucht. Von diesen Opfern wird nun a) der *devayajña* im Feuer, leise mit der Hand (G.), dargebracht und zwar nach G. früh und abends, wenn die Frau das Essen als angerichtet gemeldet hat (1, 3, 16). Zwei Spenden werden nach G. Kh. für Prajāpati und Sviṣṭakṛt geopfert, nach P. 2, 9, 2 Spenden für Brahman, Prajāpati, den Göttern des Hauses, Kaśyapa, Anumati, nach Āśv. 1, 2 den Göttern des Agnihotra, Soma Vanaspati, Agni-Soma, Indra-Agni, Dyāvāpṛthivī, Dhanvantari, Indra, Viśve devāḥ, Brahman; bei Vaikh. 3, 6; Ś. 2, 14, 1 ist die Zahl der Namen noch grösser. Auf diese Spenden folgt b) das *balikaraṇa*, Deponirungsopfer, bestehend aus Gaben von jeglicher Speise (G. 1, 4, 20), die er ausserhalb oder innerhalb des Hauses an verschiedenen Stellen nach sorgfältiger Reinigung der Erde niederlegt. Die erste gebührt der Erde, die zweite Vāyu, die dritte den Viśve devāḥ, die vierte Prajāpati. Drei weitere Bali's finden ihren Platz am Wasserbehälter, dem mittleren Pfosten und der Hausthür für die Gottheit des Wassers, für Pflanzen und Bäume und drittens für den Äther; eine siebente an Bett oder Abort für Kāma resp. Manyu, eine achte am Kehrichthaufen für die Rakṣas — das ist der *bhūtayajña* nach G. Andere Sūtren geben andere Namen. Kauś. 74, 2 lässt Brahman, Vaiśravaṇa, Viśve devāḥ, Sarve devāḥ u. a., an den Thürpfosten Mṛtyu, Dharma, Adharma, beim Wassergefäss Dhanvantari, Samudra, Oṣadhi's, Vanaspati's, Dyāvāpṛthivī, an den Ecken Vāsuki, Citrasena, Citraratha, Takṣa, Upatakṣa u. s. w. opfern, P. 2, 9, 3 ff. u. a. für Parjanya, Āpas, Pṛthivī am Wasserkrug, für Dhātṛ und Vidhātṛ an den beiden Thürpfosten, für Vāyu und die Himmelsrichtungen entsprechend der Himmelsrichtung, in der Mitte für Brahman, Antarikṣa, Sūrya u. s. w. (vgl. noch Āśv. 1, 2, 4 ff.; Ś. 2, 14). Wenn der Haus-

herr verreist, können Sohn, Bruder, Gattin, auch Schüler das baliharaṇa vollziehen (Ś. 2, 17, 3; G. sagt, dass Mann und Frau die Balis darbringen, jener morgens, dieser abends § 39). Den Rest der Balispeisen besprengt er mit Wasser und schüttet ihn im Süden aus, das ist c) der *pitṛyajña* (über dessen Einzelheiten Caland, Totenverehrung 10), der vierte der »Mahāyajña's« ist d) *brahmayajña* (Bhandarkar, IA, 3, 132; Knauer, G. II, p. 139 Taitt. Ār. Introduct. 22), die Vedalesung. Das Ś. Br. 11, 5, 6, 3 erklärt Brahmayajña als *svādhyāya* und der Komm. als *svaśākhādhyayana*. Er ist Pflicht, wenn er auch auf Hersagung eines Hymnus beschränkt wird (Ś. 2, 17, 2; Nār. zu Āśv. 3, 1, 4). Schon hieraus folgt, dass der Umfang dieser Lesung nicht überall gleich ist. So ist auch der Inhalt, den Ś. 1, 4 ihr giebt (eine Anzahl von ṚV.-Versen und Hymnen) wesentlich verschieden von dem bei Āśv. 3, 3, 1 ff., der sich auf Ṛc, Yajus, Sāman, Atharvaveda, Brāhmaṇas u. s. w. bis auf die Purāṇa's erstreckt. Davon liest er »so viel er für gut hält« (4). Nach Āśv. soll man nach O. oder N. aus dem Dorfe gehen und dort an einem reinen Platze entweder den Blick nach dem Horizont richten oder mit geschlossenen Augen die Lesung vornehmen. Der letzte (fünfte) der Mahāyajña's ist e) der *nṛyajña* oder *manuṣyayajña*, der in der Speisung von Gästen nach Vorschrift der Smṛti besteht. Von den Sūtren schildert P. 2, 9, 11 die Speisung etwas ausführlicher. Der Hausherr, der entweder zuerst oder mit seiner Gattin zuletzt isst, giebt dem Brahmanen sein praecipuum zuvor, worauf Bettler und Gäste, dann die Hausgenossen, jung und alt, nach Gebühr ihre Speise erhalten. All diese Opfer zu vollziehen, wird zur besonderen Pflicht gemacht. Nach P. 2, 9, 16; Ś. 2, 17, 2; Ś. Br. 11, 5, 6, 2 soll er in jedem Falle tagtäglich seine Svāhāspende bringen. Wenn er keine Speise hat, dann mit etwas anderem, wäre es auch nur ein Holzscheit für die Götter, ein Krug Wasser für Manen und Menschen, ein Sūkta (s. oben) oder Anuvāka als Brahmayajña. Vereinzelt werden auch andere Gaben vorgeschrieben. Z. B. G. 4, 7, 42 lässt (im Anschluss an die Hauseinweihung) den Göttern des Ostens, der Höhe und der Tiefe Tag für Tag eine Spende bringen.

Litt.: Bhandarkar, Ind. Ant. 3, 132 ff. — Colebrooke (Essays 2, p. 143 ff.). — *brahmayajñapāṭha* der Kauthuma's Uṣā II, Heft 3; ein sandhyāvandaka erwähnt Or. Bibl. 7, 1396. — Monier Williams, The Rigveda in the religious services of the Hindus. Verhdl. des 5. internat. Orient. Congr. Berlin 1882, II, 2 p. 157 ff. — Rajendra Lala Mitra, Taitt. Ār. Introd. 21 ff. 65. — Weber, I.St. 10, 112—115.

§ 47. **Neu- und Vollmondsopfer.** — Alle vierzehn Tage, am Neuresp. Vollmond wird eine Topfspeise, im Gegensatz zu den Puroḍāśas des Śrautaopfers, dargebracht. Während die Mehrzahl der Sūtren die genaueren Bestimmungen fortlassen oder wie Āśv. auf das Śrautasūtra verweisen, geht G. auf die Zeit etwas weiter ein. Die grösste Entfernung von Sonne und Mond ist der Vollmondstag, die grösste Nähe der Neumondstag. Zum Neumondstage soll er den Tag machen, an welchem der Mond nicht sichtbar ist oder auch bisweilen den, an dem er noch sichtbar ist, d. h. nach dem Komm. den vierzehnten Tag. Für den Vollmondstag giebt er drei Zeitbestimmungen. Im übrigen verweist er auf den das lehrenden »Adhyāya« oder die Unterweisung der Kundigen, welche er einholen soll (1, 5). Die ausführlichste Beschreibung der Handlung hat ausser G. Āśv., für den ebenso wie für Āp. 7, 17 dies Opfer zugleich die Grundform aller Kochopfer ist. Die Götter, denen die Speise dargebracht wird, sind dieselben wie beim Śrautaopfer, nur fallen die Tūṣṇīṃśaṃsa's und die Opfer an Indra resp. Mahendra weg; also beim Vollmond Agni und Agni-Soma, beim Neumond Agni und Indra-Agni; auch andere Gottheiten können im Fall eines besonderen Wunsches damit verbunden werden (Āśv. 1, 10, 5). Nach G. 1, 8, 22 soll die

Topfspeise dessen, der die heiligen Feuer nicht unterhält, an beiden Festtagen nur Agni gewidmet sein (H. 1, 23, 7), die des *āhitāgni* jedoch am Vollmondstage beliebig Agni oder Agni-Soma, am Neumondstage Indra oder Indra-Agni oder Mahendra, oder auch in beiden Fällen bloss Agni. Bei P. 1, 12, 1 folgen den Hauptdarbringungen andere Spenden, an Brahman, Prajāpati u. s. w.; wie es scheint, sind auch die dann folgenden bali's für die Viśve devāḥ von den bei den Mahāyajña's aufgeführten verschieden und als Anhang des Neu- und Vollmondsopfers zu denken. Am Schluss bringt die Frau ausserhalb des Hauses einen bali mit dem Spruch: »Verehrung der Frau, Verehrung dem Manne, Verehrung dem Alter, dem weissen, dem schwarzzahnigen, dem Herrn der bösen Frauen u.s.w.« dar (Speijer, Jātakarma 43). Allgemeine Vorschriften gehen dahin, dass der Opferer wenig sprechen und sich mühen soll, die Wahrheit zu reden. Fastenspeise am vorhergehenden Nachmittag zu essen, gilt als besonders verdienstlich; Mānatantavya's Empfehlung derselben wird von G. 1, 6, 1 angeführt. Während der folgenden Nacht müssen Mann und Frau auf dem Boden liegen, nur teilweis schlafen und sich Itihāsa's und andere fromme Dinge erzählen; irgendwelcher dem Vrata widersprechender Handlungen wie Beischlaf u. s. w. natürlich sich enthalten (G.). Merkwürdig sind G.'s Vorschriften, dass der Hausherr an diesem Tage sich nicht fortbegeben und selbst aus der Ferne nach Hause kommen solle, von andern zwar kaufen, aber nicht selbst verkaufen dürfe. Nach G. Ś. 1, 3, 7 ist bis zur Vollmondsfeier die Zeit der Neumondsfeier nicht vorüber und umgekehrt. Wenn ein oder zwei *pārvaṇa* ausgelassen worden sein sollten, muss er eine Spende an Agni pathikṛt darbringen, resp. an Agni pathikṛt und Vaiśvānara; wenn mehr, dann hat ein Punarādheya stattzufinden (H. 1, 26, 22). Zu diesen täglichen und vierzehntägigen Opfern treten periodische, die in gewissen Monaten oder Jahreszeiten ihre Stelle haben.

§ 48. Nur bei Ś. 4, 19 (Vaikh. 4, 8?) findet sich das *Caitra*-Fest, das an dem Vollmond des Frühlingsmonats Caitra stattfindet. Die Dunkelheit des Ausdruckes bei Ś. gestattet keine genauere Darstellung. Es scheint das Frühlingsfest zu sein. Man macht aus Mehl Bilder von Tierpaaren (wie Cakravāka's), für Indra-Agni eine Figur mit hervorstehendem Nabel, Kugeln für Rudra. Das weitere ist unklar.

Weber, Nakṣatra's II, 330.

§ 49. In den Beginn der Regenzeit trifft das *Śrāvaṇa* oder *Śravaṇākarman* am Vollmondstag des Monats Śrāvaṇa, das aus einer im Haus zu vollziehenden Opferhandlung und Balis, die den Schlangen darzubringen sind, besteht. Von Śrāvaṇī bis Āgrahāyaṇī soll man wegen der Schlangengefahr nicht auf der Erde schlafen, sondern ein erhöhtes Lager besteigen (Stenzler zu Āśv. 2, 3, 1; Oldenberg zu Ś. 4, 15, 22): die verschiedenen Handlungen und Sprüche zeigen, dass es sich um eine Beschwörung der zur Śravaṇāzeit auftretenden Schlangengefahr handelt. 1) Wer drei Feuer unterhält, wählt nach H. 2, 16 den Dakṣiṇāgni, ein anāhitāgni das Hausfeuer und beide legen nach dem Abendagnihotra das Feuer an. Mehrfach findet sich auch die Vorschrift, ausserhalb des Hauses ein Feuer aufzustellen (G. 3, 7, 3; Ś. 4, 15, 3). Die Namen der Götter schwanken. H. nennt Agni, Vāyu, Sūrya, Viṣṇu; P. 2, 14, 6; Ś. 4, 15, 3 Viṣṇu, Śravaṇa, Śrāvaṇī paurṇamāsī, varṣāḥ; Āśv. nur Agni, Āp. nur den Śrāvaṇavollmond(?) u.s.w.; bei Āśv. P. Mānava wird auch dem *acyutāya* oder *dhruvāya bhaumāya*, dem Erdgenius, geopfert. Voraus geht bei P. diesen Spenden eine Darbringung zweier Āhuti's an *Śveta*, der mit dem Fuss die Schlangen verscheuchen soll. 2) Der zweite Teil des Opfers besteht in Darbringungen an die Schlangen ausserhalb des Hauses. Nach P. 2, 14, 9 opfert er schon einmal vor dem Hinausgehen den Schlangen mit Butter

gesalbte Grütze, während G. Ś. dieses Opfer nur an dem Feuer ausserhalb vollziehen. Sehr deutlich geht aus Ś. 4, 15, 5 ff. der Charakter der Ceremonien hervor. Nördlich vom Feuer wird ein neues Wassergefäss hingestellt und mit einem Spruch, der die Schlangen sich »zu waschen« einlädt, Wasser hineingegossen (bei P. tritt man mit einem Korbe, in dem sich Grütze befindet, hinaus und auf einem hergerichteten Sthaṇḍila wird unter Darüberhaltung eines Feuerbrandes das Wasser ausgegossen). Darauf wird eine »Schlangenhaube« (ein einer Schlangenhaube ähnliches Hölzchen) als Kamm, ferner Schminke, Blumen, ein Faden, Salbe, Spiegel hinzugebracht, alles mit Sprüchen, die sich auf Kämmen, Schminken u. s. w. beziehen, und zuletzt ein Bali hingelegt, zuerst für die himmlischen Schlangen, dann für die der Luft, der Himmelsgegenden und der Erde, für die folgenden immer an etwas niedrigerer Stelle als für die vorhergenannten. Tag für Tag bringt man den Bali aus Grütze von gerösteter Gerste schweigend nachts mit Wasser dar, und die Gattin soll sie schweigend hinsetzen. Einige befolgen nach Āśv. 2, 1, 15 den Brauch, dass sie die Tage bis zur Zurückverlegung des Lagers auf den Boden, die am Vollmond des Monats Mārgaśīrṣa stattfindet, zählen und an jedem Tage soviele Gaben bringen als noch Morgen und Abende übrig sind (Komm.). Bei Āśv. 2, 1, 10 ff. und Mānava (Winternitz) befiehlt der Opferer alle seine Angehörigen der Reihe nach, zuletzt sich, der Gunst des Schlangenkönigs. Während der Darbringung darf niemand dazwischen treten (Āśv. P.). Mit einem ununterbrochenen Wasserstrahl umzieht man dreimal am Ende das Haus, soweit man die Schlangen nicht herankommen zu sehen wünscht (P. H. 2, 16, 8). Löffel und Korb giebt der Opferer am Ende weg und an der Thür wäscht man sich (P.). Nach G. kehrt man ins Haus zurück, stemmt westlich vom Hausfeuer seine Hände auf die Erde und bringt der Erde seine Verehrung dar. Erst hier tritt bei G. das Opfer für Śravaṇa, Viṣṇu u. s. w. ein.

Winternitz, der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult. Mitteilungen der anthropol. Ges. Wien, 18, S. 25 ff., 250 ff. — Oldham, Serpent-Worship in India JRAS. 1891, 361 ff.

§ 50. Am Vollmond von Prauṣṭhapada wird von P. 2, 15 ein *Indrayajña* vorgeschrieben. Man stellt eine Milchspeise für Indra und Kuchen her; umstreut mit Kuchen das Feuer und opfert Indra, Indrāṇī, Aja ekapād, Ahir budhnya und den Prauṣṭhapadā's Butterspenden, den Maruts bringt er am Ende des Essens einen Bali auf Aśvatthablättern dar.

§ 51. Am Vollmond von Āśvina (Āśvayuja) findet die *Āśvayujī*-Handlung oder *Pṛṣātaka*-Ceremonie statt, die nach Āśv. 2, 2, 1 in der Darbringung einer Topfspeise an Paśupati, Śiva, Śaṅkara, Pṛṣātaka besteht und in der Opferung des Pṛṣātaka (einer Mischung von Milch oder saurer Milch mit zerlassener Butter). Bei Ś. 4, 16 sind die beiden Aśvins, die beiden Aśvayuj, der Āśvayujī-Vollmond, Herbst, Paśupati und Piṅgala die Empfänger, bei P. 2, 16 Indra, Indrāṇī, Aśvins, Āśvina-Vollmond und Herbst, denen eine Milchspeise gemischt mit saurer Milch, Honig und geschmolzener Butter geopfert wird, bei G. Rudra. Wie schon die Anrufung Paśupati's oder Rudra's zeigt, handelt es sich bei dem Opfer um eine auf das Wohl des Viehes bezügliche Heilsceremonie; Ś. 4, 16, 3 wird mit dem an die Rinder gerichteten Liede ṚV. 6, 28 Vers für Vers saure Milch mit zerlassener Butter geopfert; P. lässt die Speise von den Hausgenossen betrachten und den an Indra gerichteten Anuvāka VS. 20, 47 ff. hersagen. Charakteristisch ist G., bei dem auf zwei Spenden von dem in Milch gekochten Mus mehrere unter Nennung der neun Kuhnamen Kāmyā u. s. w. folgen, die GSP. 2, 60 verzeichnet sind. Der Pṛṣātaka wird herbeigebracht, von Brahmanen und Opferer betrachtet,

ṚV. 7, 66, 16 hergesagt, und nach der Speisung binden sie sich Amulete von Lack, dem alle Arten von Pflanzen beigemischt sind, an »zum Wohlergehen« (G.). Abends geben sie den Kühen von dem Pṛṣātaka zu fressen, nach allen drei Sūtren werden nachts die Kälber mit den Kühen zusammengelassen.

§ 52. *Āgrahāyaṇī. Pratyavarohana.* — Als Termin der Feier gibt die Mehrzahl der Sūtren (Āp. 19, 3; P. 3, 2, 1; H. 2, 17, 1. 2) den Vollmondstag des Monats Mārgaśirṣa an, Āśv. den Vollmondstag selbst oder den 14. Tag. G. 3, 9, 1; Ś. 4, 17, 1 nennen ihn Āgrahāyaṇī; letzterer gestattet auch das Gestirn Rohiṇī oder Proṣṭhapadāḥ. Wie der Name *āgrahāyaṇa*, dessen zweiter Bestandteil »Jahr« heisst, zeigt, werden wir hier auf ein altes Neujahrsfest hingewiesen (Weber, Nakṣatra 2, 332), das in einzelnen Sūtren auch durch die Wahl der Verse zum Ausdruck kommt. Das tritt namentlich bei P. 3, 2 und H. 2, 17 hervor, in denen die auf die Neujahrsnacht, »die Gattin des Jahres« bezüglichen Sprüche »*yām janāḥ pratinandanti* u. s. w.« aus AV. und TS. zu den Opfergaben citirt werden. Auch Ś. G. Āśv. haben davon Spuren. Das Haus wird durch Anstreichen, Eindecken u. s. w. (Āśv. 2, 3) renovirt. G. verbindet mit dem Fest eine Weihe des Hauses. Sie erinnert an die Räucherungen zum Schutz des germanischen Hauses in den Rauchnächten, die in Süddeutschland auf Thomastag, Weihnacht, Neujahr u. s. w. fallen, zu denen man neunerlei Kräuter mit Weihrauch und Wachholderbeeren mengt; »denn die Hexen können den Geruch nicht vertragen.« G. lässt sechserlei Kräuter herbeitragen, Grütze von gerösteter Gerste im Feuer opfern und die Brahmanen Segenswünsche sprechen, worauf der Opferer mit diesen Büscheln, von der Feuerstätte an, die Wohnstätte von links nach rechts umschreitet, indem er damit den Rauch zerteilt. Nach erfülltem Zweck wirft er die Büschel weg (3, 9, 4 ff.). Auf feste Steine stellt er einen Wasserkübel mit den beiden Sāmans »o Herr des Hauses« und der Ṛc selbst und giesst zwei Krüge voll Wasser dahinein. Das ist die jährliche Weihe des grossen Wasserbehälters (des Hauses), an dem bei G. auch Balis täglich niedergelegt werden. Auch Ś. 4, 17 kennt die Verwendung von Kräutern u. s. w. »Eine Handvoll« von neunerlei verschiedenen Pflanzen und Zweigen nimmt er, die mit einer Erdscholle auf einen Wasserkrug gelegt werden. Unter Hersagung einer auf Abwehr des Übels bezüglichen Hymne taucht er sie wiederholt hinein, treibt damit von links nach rechts (durch Umsprengen?) das Unheil von seinen Schutzbefohlenen fort, und giesst das Wasser im N. aus; also auch bei ihm handelt es sich um eine Abwendung von Gefahr.

Da um diese Zeit die Schlangengefahr vorüber ist, so dass das Lager auf den Erdboden zurückverlegt werden kann, findet gleichzeitig auch ein Baliharaṇa an die Schlangen statt, dessen Ritual nach G. 3, 9, 1; P. 3, 2, 2. 4 fast dasselbe wie bei der Śravaṇāceremonie ist. Āśv. 2, 3, 3; Ś. 4, 18, 1 beschränken sich auf die Vorschrift von Milchspeise resp. Butteropfern unter Hersagung der an »śveta vaidārva« gerichteten Verse. Eine Topfspeise für Soma, Mṛgaśiras, den Vollmond in Mārgaśirṣa und Hemanta ist bei P. 3, 2, 3 vorgeschrieben. Das *pratyavarohana* oder (wie Āp. 19, 8 es nennt), *hemantapratyavarohaṇa* geht in feierlichen Formen vor sich. Der Boden wird mit einem Palāśazweige gefegt (Ś. 4, 18, 3), westlich vom Feuer eine Streu hingebreitet, auf die sich der Hausherr setzt, unmittelbar daran anschliessend die jüngern dem Alter nach und dann die Frauen mit den Kindern (G.). Wenn alle sitzen, stemmt der Hausherr seine Hände auf die Streu mit dem Verse »freundlich sei uns die Erde«, worauf alle sich dreimal auf die rechte Seite legen und Segenswünsche oder gewisse Sāmans sagen (G.). Die einzelnen Sūtren zeigen auch hier vielfache Abweichungen. Mehrfach werden Sprüche

verwendet, die sich auf das »Standfassen« in Herrschaft, Königreich, unter Rossen u. s. w. beziehen. Aus Āśv. 2, 3, 13 scheint erwähnenswert, dass nach dem Aufstehen die Sūrya- und Segenslieder des ṚV. gemurmelt werden. (Nach Mānava wirft man nach dem Ausbreiten der Streu einen Stein in einen Wasserkessel, dazu Reis und Gerste und umsprengt die Streu). Von jetzt ab können sie vier Monate oder solange sie wünschen, auch nur eine Nacht, auf der Erde schlafen (P. 3, 2, 16; Ś. 4, 18, 15).

Einen *Nāgabali* erwähnt Āśv. GP. 3, 16, für den, der von einer Schlange verletzt ist. Man macht aus Holz oder Thon eine fünfköpfige Schlange und verehrt sie vom fünften Tage der lichten Hälfte des Monats Bhādrapada oder eines anderen Monats an ein Jahr lang in dort näher vorgeschriebener Weise. An den Vollmond des Monats Āgrahāyaṇa schliessen sich die *Aṣṭakās*, die weiter unten unter »Tod und Totenkult« ihre Besprechung finden.

§ 53. Ausser den regelmässigen Opfern gibt es weitere, nur bei bestimmten **Gelegenheiten** auszuübende Pflichten für den Hausherrn; vor allem den *argha;* »argha ist der Name der feierlichen Aufnahme eines Gastes, bei welcher demselben Ehrenwasser (arghya) und die Honigspeise (madhuparka) überreicht wird« (Stenzler zu P. 1, 3, 1). Die Pflicht hierzu wird besonders nachdrücklich mit Versen, die z. T. Manu entlehnt sind, von Ś. erläutert. Sechs Personen sind mit dem Argha zu empfangen 1) der ācārya, 2) der Priester, 3) der snātaka (der am Tage seiner Entlassung oder als Freier kommt, cf. Komm. zu Āśv. 1, 24, 2), 4) ein Verschwägerter, 5) der König oder 6) ein Freund. Der »Verschwägerte« wird als *vaivāhya* (*vivāhya* G. 4, 10, 24) bezeichnet. Der Kommentar zu P. 1, 3. G. u. a. erklärt ihn als *jāmātṛ*. Āśv. setzt dafür direkt *śvaśura, pitṛvya, mātula* ein; Āp. 13, 19; ŚŚr. 4, 21, 1 den *śvaśura;* »*priya*« wird bisweilen weggelassen; doch ist nach dem Schol. zu ŚŚr. dies der Freier. Alle diese soll man ehren, wenn sie kommen, aber nur einmal im Jahre (P. G. Āp.), dagegen immer wieder die zu Opfern geladenen Priester. Āp. fügt 13, 20 noch hinzu, dass man einen berühmten Vedalehrer (*pravaktṛ citra*) einmal mit dem Argha empfangen solle. Die Arghagaben sind sechs an Zahl: ein oder zwei Kissen (*vistara, kūrca*) als Sitz resp. Unterlage für die Füsse, Fusswasser, Arghawasser, Mundspülwasser, Madhuparka und eine Kuh. H., der diese Ceremonien im Zusammenhange mit der Heimkehr des Snātaka beschreibt, setzt bis aufs Einzelne die Worte fest, welche bei der Darreichung der Gaben zu wechseln sind. Der Ankömmling geht auf die Person, die ihm Ehre erweisen will, zu und blickt sie mit den Worten an: »Ruhm bist du, Ruhm möchte ich bei dir werden.« Nachdem der Wirt ihm Herberge bereitet hat, sagt dieser »*arghaḥ!*« und der Gast erwidert: »*kuruta!*« Die Gegenstände werden der Reihe nach einzeln dargeboten. Er nimmt die Kissen in Empfang, setzt sich darauf und lässt sich die Füsse waschen. Hierauf wird das (nach dem Komm. zu Āśv. 1, 24, 13) gewürzte Arghyawasser dargereicht, ein Teil über die zusammengelegten Hände gegossen, der Rest ausgeschüttet (P. 1, 3, 14; H. 1, 13, 3), all das unter beständiger Anwendung von Sprüchen. Hierauf folgt die Darbietung des Spülwassers und des Madhuparka. Dieser besteht nach H. 1, 12, 10 aus drei oder fünf Bestandteilen, nämlich *dadhi, madhu, ghṛta,* wozu noch *āpaḥ* und *saktu's* treten können. Manche nehmen nur *dadhi* und *madhu*. Wenn man Honig nicht bekommt, dann nach Āśv. 1, 24, 6 an Stelle davon Butter. Die saure Milch wird in ein Messinggefäss gegossen (H.), dazu dann die anderen Substanzen. Auch hier finden sich ganz ins Einzelne gehende Vorschriften. Der Gast isst entweder alles oder lässt einen Rest, den er einem Brahmanen giebt (G. Āśv.) oder einem Sohn oder Schüler (P.) oder einem, der ihm günstig ist (H.) oder einem *anukampya* (Āp.). Doch kann der

Überrest auch weggeschüttet werden. Ein König oder Häuptling (sthapati) soll die Gabe überhaupt nur annehmen und seinem Purohita übergeben (Āp. 13, 14). Zuletzt wird die »Kuh« geschenkt. Dass der Argha nicht ohne Fleisch sein soll, wird mehrfach vorgeschrieben (Āśv. 1, 24, 33; P. 1, 3, 29; Ś. 2, 15, 2; H. 1, 13, 14); doch gestattet Ś. anstelle eines Rindes auch eine Ziege oder was für eine Speise er »für die ähnlichste« hält (S. 73). Nach demselben Sūtra ist das Tier für den Lehrer Agni geweiht, das für den Priester Bṛhaspati, für Verschwägerte Prajāpati, für den König Indra, für den Snātaka Indrāgnī, für den Freund Mitra. Er nimmt ein Schlachtmesser und sagt dreimal zu dem Gast: »die Kuh!« (P.). Bei G. 4, 10, 18, demzufolge die Kuh schon zu Anfang im N. angebunden steht und mit Sprüchen begrüsst wird, kündigt der Barbier (nāpita), die Kuh an. Der Gast kann sie mit *oṃ kuruta!* (Āśv. 1, 24, 31; G. 4, 10, 22) schlachten- oder mit *oṃ sṛjata* freilassen. Für beide Fälle sind besondere Sprüche vorgeschrieben, doch weichen die Sūtren so von einander ab, dass P. 1, 3, 27. 28 die Sprüche umgekehrt verwendet von Āśv. 1, 24, 31. 32. Im Fall der Freilassung bereitet man ein Mahl aus anderem Fleisch und sagt zu dem Gast *bhūtam!* (H. 1, 13, 14), worauf dieser »*subhūtam* u. s. w.« erwidert und die Brahmanen speisen lässt. Er selbst lässt sich eine andere Speise bringen und gibt den Rest einem Freunde.

Litt.: Stenzler, Glückwunsch an v. Humboldt, nebst einem Bruchstück aus Pāraskara's Darstellung des häusl. Gebr. 1855. Weber, Ind. Streif. II, 116. Rajendralala Mitra, JASB. 41, 190 ff. — cf. Uttararāmacar. Akt IV.

§ 54. Haus, Viehzucht und Landwirtschaft. a) Hausbau. — Die Hymne AV. 3, 12, die sich auf den Hausbau bezieht, zeigt das Alter der religiösen Formen an. Für den, der ein Haus bauen will, schreibt H. 1, 27, 1 den nördlichen Lauf der Sonne, zunehmenden Mond, das Gestirn Rohiṇī oder die drei Uttara's (Uttara-Phalgunī, U.-Aṣāḍhā, U.-Proṣṭhapadāḥ) vor. Sehr ausführlich sind die Vorschriften von Āśv. und Gobh. (Khād.), über die Beschaffenheit des Bauplatzes, vielleicht einem Lehrbuch der vāstuvidyā entnommen. Der Boden darf nicht salzig sein, weder Dornen noch milchhaltige Gewächse tragen. Nach Āśv. muss er solche mit der Wurzel ausgraben und fortschaffen, auch die Apāmārga, Śāka, Tilvaka, Parivyādha genannten Pflanzen dürfen nicht stehen bleiben. Nach G. 4, 7, 22 soll er im O. keinen Aśvattha, im S. keinen Plakṣa, im W. keinen Nyagrodha, im N. keinen Udumbara dulden, sondern von seiner Stelle entfernen und die Gottheiten dieser Bäume verehren; denn der Āditya gehörende Aśvattha bedeutet Feuersgefahr, Yama's Plakṣa frühen Tod, Varuṇa's Nyagrodha Gefahr vor Waffen, Prajāpati's Udumbara schlimme Augen. Dagegen soll der Boden reich an andern Bäumen und Kräutern sein und reichlich Kuśa- und Vīriṇagras tragen (Āśv. 2, 7, 3. 4). G. sieht sogar in der Beschaffenheit des Grases ein Zeichen für die Gewähr gewisser Wünsche. Am eingehendsten beschäftigt sich Āśv. mit der Wahl des Baugrundes. Man gräbt eine knietiefe Grube, und füllt sie mit derselben Erde wieder an. Steht die Erde über die Grube hinaus, so ist der Grund gut, steht sie gleich, dann mittelmässig; füllt sie sie nicht aus, so ist der Baugrund schlecht. Ein zweites Mittel zur Prüfung ist die bei Sonnenuntergang vorzunehmende Füllung der Grube mit Wasser, das die Nacht über stehen bleibt. Verläuft es sich, so ist der Baugrund schlecht. Ferner soll der Boden für einen Brahmanen »weiss« (nach Āśv. auch süssschmeckend und sandreich), für einen Kṣatriya roth, für einen Vaiśya schwarz nach G. Kh., gelb nach Āśv. sein. Weiter wird von G. verlangt, dass die Wasser nach O. oder N. (bei Kh. nach NW.) abfliessen. Bei Āśv. gilt der Platz als »ganz in Ordnung«, auf dem die Wasser von allen Seiten in der

Mitte zusammenströmen und rechts um die Schlafkammer herum leise nach O. abfliessen.

Auf der so ausgewählten Baustelle zieht man nach Āśv. 2, 8, 9. 10 »tausend Furchen« und misst ein Quadrat oder Oblong ab. G. gibt ihr die Gestalt eines Ziegelsteines oder einer kreisrunden Insel. Eine dritte Bestimmung ist nicht ganz deutlich. Von links nach rechts umschreitet man dreimal den Platz, besprengt ihn mit einem Śamī- oder Udumbarazweige unter Hersagung der Śaṃtātiyahymne (Āśv. 2, 8, 11) und umzieht ihn mit einem dreimaligen, ununterbrochenen Wasserguss. Andere Sūtren, soweit sie diesen Punkt berühren, weichen etwas ab. Āp. 17,, 1 ff. z. B. sagt, dass man den Platz aufgräbt und mit einem Palāśa- oder Śamībesen fegt. Ś. 2, 1 lässt ihn dreimal mit einem Udumbarazweige umziehen und in der Mitte ein Opfer bringen. Die Speisekammer *bhaktaśaraṇa* kommt dorthin, wo die Wasser abfliessen (nach manchen, wie der Komm. sagt, in den SO.) Āśv. 2, 7, 8. Dann wird sie reich an Speise sein. Die *sabhā* (parlour, das Wohnzimmer, wo nach dem Komm. der Hausherr mit den Seinen zusammen ist und Besuche empfängt) bringt er »auf der nach Süden geneigten Seite«, d. i. im Norden an. Sie wird dann »frei von Spiel« sein. Doch giebt es auch darüber verschiedene Ansichten; denn gerade bei dieser Lage der Sabhā werden (nach manchen) die jungen Leute zu Spielern, zänkisch und sterben früh (Āśv. 2, 7, 10). G. Kh. geben genaue Vorschriften über die Anlage der Thüren. Verboten ist eine Thür im W. Wer Ruhm oder Kraft wünscht, macht sie im O., wer Vieh oder Kinder wünscht, im N., wer »alles« wünscht, im S. Wert wird auch darauf gelegt, dass der Hausherr bei seinen häuslichen Verrichtungen, wie Opfern, Essen u. s. w. nicht gesehen werden kann; doch unterliegt die Deutung der betreffenden Sūtren manchem Zweifel (G. 4, 7, 19 ff.). Die einzelnen Zimmer kommen zwischen Rohrpfeiler zu liegen (Āśv. 2, 8, 13). Bei H. 1, 27; Āp. 17, 4 nimmt er, nach Speisung und Glückwünschen der Brahmanen und Berührung des Wassers, ein Grabscheit, macht damit dreimal von links nach rechts einen Umriss und lässt dort zu den Pfosten die Löcher graben, deren Erde auf den Bauplatz geworfen wird. Zuerst wird der südliche, dann der nördliche Thürpfosten eingesetzt; darauf die beiden Hauptpfosten (H). In die Pfeilergruben soll eine *avakā*, die śipāla genannte Wasserpflanze gelegt werden, weil dann kein Feuer ausbreche (Āśv. 2, 8, 14). Hat er sie in die Grube des »Mittelpfostens« gethan, so streut er Kuśahalme, sprengt Wasser mit Reis und Gerste darauf und sagt »dem unerschütterlichen Erdgott svāhā!«; Ś. 3, 2, 4 lässt Gerstenschleim (udamantha) in die Gruben schütten und mit Butter gesalbte Udumbarazweige hineinlegen, alles unter Anwendung von Sprüchen. Auch ein gesalbter Stein wird (Ś. 3, 3, 10) unter Anwendung von ṚV. 5, 47, 3 vergraben, ein Brauch, der mit dem Eingraben von Steinen bei buddhistischen Tempeln in Siam verglichen worden ist (Winternitz); nach dem Komm. zu P. 3, 4, 4 ist in jede der Gruben unter den Pfosten ein Stein zu legen. Sowohl bei Aufrichtung der Pfosten als beim Auflegen der Rohre werden Sprüche gesagt, die sich, wie unsere Richtsprüche, auf das Glück des Hauses und die Wohlfahrt seiner Bewohner beziehen. Das Aufstellen der Wassertonne (*maṇikā*) behandelt P. 3, 5 (cf. G. 3, 9, 6).

Nach Vollendung des Hauses ist das *vāstoṣpatīya karman* oder *vāstuśamana* zu vollziehen und zwar nach H. 1, 27 unter dem Gestirn Anurādhāḥ. (Dasselbe Gṛhya lässt die Ceremonie Jahr für Jahr vornehmen, also eine alljährliche Weihe des Hauses veranstalten, manche Lehrer in jeder Jahreszeit; nach G. 4, 7, 42. 43 muss jährlich, täglich oder zur Zeit der Erstlingsopfer gewissen Gottheiten gespendet werden). Die Ceremonie verläuft bei H. sehr einfach unter Anlegung eines Feuers im Innern sowie unter

Darbringung von Spenden an Vāstoṣpati und Hersagung an ihn gerichteter Verse. Nach andern, wie Āśv., wird ein Wassergefäss aufgestellt und das Haus unter dreimaligem Umschreiten und Hersagung des Samtātiyaliedes mit dem Wasser, dem Reis und Gerste, nach Āśv. Mān. auch Gold beigemischt sind, umsprengt. (In Āp. wird der Platz, auf den das Wassergefäss gestellt wird, mit Reis und Gerste bestreut). Darauf folgt ein ununterbrochener Wasserguss, das Kochen einer Topfspeise inmitten des Hauses und eine Speisung der Brahmanen, die śivam vāstu wünschen sollen (Āśv.). Zahlreich sind die Āhuti's und Sprüche bei P. 3, 4, der auch die Sitze und Standorte der Götterbilder mit verschiedenen in ein Gefäss zusammengeschütteten Stoffen besprengen lässt. Ś. benutzt bei den Opfern die Sāmans, Rathaṃtara u. s. w. Von Interesse sind einige Abweichungen Gobhila's; denn er lässt u. a. eine schwarze Kuh oder einen weissen Bock opfern. Die Farbe des Tieres ist, wie Winternitz unter Bezugnahme auf Grimm bemerkt hat, nicht gleichgiltig. Auch in Griechenland schlachtet man auf dem Grundstein des neuen Gebäudes einen schwarzen Hahn. Dass auch Menschenopfer gebräuchlich waren, lehrt zwar hier keine direkte Vorschrift; aber manche Züge in Märchen (Haberlandt) und die weite Verbreitung der Bauopfer in Hinterindien weisen noch darauf hin. Ferner ist aus G. noch zu erwähnen, dass nach jenem Tieropfer und einigen Spenden an Vāstoṣpati zehn Bali's nach den Himmelsrichtungen, an Indra im O., Vāyu im SO. u. s. w. gebracht werden.

Litt.: Henry Alabaster, the wheel of the law, London 1871 p. 301. Winternitz, Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. Mitth. Anthrop. Ges. Wien 1887, XVII, p. 37 ff. Haberlandt, ib. 42 ff. Vastupujavidhi, R. L. Mitra, Not. 895. Pratāpacandra Ghoṣa, vāstuyāga and its bearings upon tree and serpentworship JASB. 39, 199 ff. Fergusson, Tree and Serpent Worship. — Sprenger, Bauopfer, Urquell 4, 195.

Den Eintritt in das neue Haus vollzieht der Herr von seinem ältesten Sohn und seiner Frau begleitet und sagt Sprüche, die sich auf das Glück seines Hauses beziehen (Ś. 3, 4, 9). Dass sie Getreide mit sich führen oder das Haus damit versehen sollen (S. 3, 4, 9; Āśv. 2, 10, 2) wird auf einem Aberglauben beruhen, der hierin ein Omen für den Wohlstand des Hauses sieht. Kauś. 23, 1 lässt in der neuen Behausung (sei sie Haus, Feuerstätte, Kuhstall) eine Mischung von Butter und Honig essen, Backwerk ans Feuer setzen und davon opfern.

Sowohl beim Verlassen von Haus und Dorf als bei der Rückkehr spricht er darüber schützende und glückwünschende Sprüche aus (Ś. 3, 5—7, cf. oben § 38). H. 1, 29 heisst den Heimgekehrten an diesem Tage keinen Streit beginnen und sein Weib nach dem Niederlegen mit dem Spruch: »möchte ich mit dir, wie über Wasserströme, über alle Anfechtungen hinwegsetzen« anblicken. Der Gegenstand wird auch im Śr. Sūtra behandelt und Āśv. 2, 10, 1 verweist ausdrücklich auf die dort gegebenen Vorschriften.

b) Weihe eines Haines. — Die Ceremonie, die im Āśv. GP. 4, 10 etwas genauer beschrieben wird, ist nur bei Ś. 5, 3 kurz genannt. Sie beschränkt sich auf Herstellung einer Topfspeise für Viṣṇu, Indra-Agni, die unter Hersagung von ṚV. 3, 8, 6 ff. geopfert wird. Der Opferlohn besteht in Gold.

c) Weihe von Teichen, Brunnen. — Auch hierüber ist Āśv. GP. 4, 9 ausführlicher als Ś. An einem glücklichen Tage oder in der lichten Monatshälfte kocht er ein Mus aus Milch und Gerste und opfert davon Agni, Varuṇa, dann von links nach rechts den Himmelsgegenden, in der Gegend Varuṇa's beginnend, schliesslich in der Mitte mit Milch. Eine Kuh und ein Paar Gewänder sind der Opferlohn.

d) Viehzucht. — 1. Austreiben der Kühe. Die Sūtren, welche dies erwähnen, schreiben von einander z. T. abweichende Sprüche vor, mit denen

man die zur Weide gehenden oder davon zurückkehrenden Tiere anreden muss; nach G. 3, 6, 9 hat dies Tag für Tag zu geschehen. Abends werden die heimgekehrten Rinder nach demselben Sūtra mit Wohlgerüchen besprengt. Manche Sūtren lassen auch bei andern Gelegenheiten Verse hersagen, z. B. wenn die Rinder umherlaufen und in den Stall gebracht werden, oder wenn sie im Stalle sind. Āśv. schreibt einen besonderen Spruch für den Fall vor, dass jemand an eine Herde herantritt, sofern die Kühe des Lehrers nicht darunter sind (2, 10, 8). 2. Stallbräuche u. a. Wer seinem Vieh Gedeihen wünscht, soll nach dem Kalben nachts im Stall ein Feuer anmachen und ein Opfer für Agni mit *vilayana*, flüssigem Schmalz zur Hälfte mit saurer Milch gemischt, bringen (G. 3, 6, 4; Kh. 3, 1, 48; H. 1, 18, 5, der die Beschränkung *saṃprajātāsu* weglässt). S. 3, 10, 4 schreibt vor, von der Kuh, die zuerst kalbt, die Biestmilch zu opfern und wenn sie Zwillinge gebiert, sie, nach einem Opfer, wegzuschenken. G. berichtet noch anderes derart. Wer Wohlstand wünscht, soll mit der Zunge die Stirn eines zuerst geborenen Kalbes belecken, noch ehe es die Mutter belecken kann, und den Schleim verschlucken (3, 6, 3; Kh. 3, 1, 47). Ferner soll jemand, der Wohlstand wünscht, mit einem Messer ein Kälberpaar zeichnen, zuerst das männliche, dann das Kuhkalb, immer mit Sprüchen. Auch die Leine, mit der das Kalb angebunden wird, soll besprochen werden. Noch ist ein »*goyajña*« zu erwähnen, bei dem Agni, Pūṣan, Indra, Īśvara mit einem in Milch gekochten Mus geopfert wird, und eine daran sich anschliessende »Stierverehrung«, wobei dem Stier Hals, Hörner geschmückt werden und Futter gegeben wird. Nach dem Muster des goyajña bringt ein Pferdebesitzer einen *aśvayajña*, bei dem ausser den genannten Göttern noch Yama und Varuṇa zu opfern ist. 3. Ein grösseres Opfer, das Reichtum bringt, ist das Spiessrindopfer *śūlagava*. Es besteht aus einem (nach Āśv. 4, 8) im Frühling oder Herbst unter dem Gestirn Ārdrā Rudra, dem »Spiessträger«, dargebrachten Rind. (Andere Sūtren kennen eine so genaue Zeitbestimmung nicht.) Das Tier soll nach demselben Verfasser das beste der Herde sein, weder aussätzig noch gesprenkelt, nach »einigen« schwarz gefleckt, ev. auch schwarz mit einer Neigung ins kupferfarbene, während P. sich auf die Forderung, dass es nicht verschnitten sein dürfe, beschränkt. Nach Āśv. 4, 8, 35 und P. 3, 8, 2 bringt das Opfer Reichtum, Reinheit, Söhne u. s. w. Ist das Tier herangewachsen, so geht ausserhalb des Gesichtskreises des Dorfes in einer zum Opfer geeigneten östlichen oder nördlichen Himmelsgegend die Handlung nach Mitternacht oder, wie »einige« wollen, nach Sonnenaufgang vor sich. Mit einer hölzernen Schüssel (*pātrī*) oder einem Blatt soll er das Netz opfern, nicht mit dem Juhūlöffel, und dazu zwölf Namen Rudra's Hara, Mṛḍa, Śarva u. s. w. anrufen oder nur die sechs letzten oder allein Rudra. Auf je vier Kuśaringe legt er in die vier Himmelsrichtungen für Rudra eine Speisegabe (*bali*) nieder und weist sie ihm mit dem Spruch »im Osten, o R., sind deine Scharen; für sie dieser Bali! Verehrung sei dir, nicht verletze mich!« je nach der Gegend zu. Hierauf folgen vier an R. gerichtete ṚV.-Lieder, mit denen der Opferer die vier Himmelsrichtungen verehrt. Hülsen, Schwanz, Fell (das er aber auch für sich verwenden kann) u. s. w. kommen ins Feuer, das Blut giesst er nördlich vom Feuer auf Darbhalagen oder Kuśaringe für die Schlangen aus, die er mit Sprüchen apostrophirt. Von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden, »weil der Gott die Menschen zu töten sucht«, von den Angehörigen darf der Opferstätte niemand nahen und nur auf Befehl soll er Fleisch essen (Āśv.). P. 3, 8, 3 lässt das Hausfeuer in den Wald bringen, die beiden andern Feuer des Śrautarituals damit anzünden und das Rind für Rudra schlachten. Die Netzhaut wird Rudra, das Fett dem Antarikṣa, Fleischteile

und Abschnitte von einer Topfspeise Agni, Rudra, Śarva, Paśupati und andern Namen Rudra's geopfert. Nach einer Spende an Vanaspati und Agni Sviṣṭakṛt wird nach den *Himmelsrichtungen eine Umsprengung vorgenommen*, worauf die Frauen der Indrāṇī, Rudrāṇī, Śarvāṇī, Bhavānī, Agni Gṛhapati opfern (P.). Das Blut wird hier in Blättern auf Grasbündeln Rudra dargebracht, die blutbeschmierten Eingeweide ins Feuer geworfen oder vergraben. Das Tier wird gegen den Wind gerichtet und mit den Rudrahymnen besprochen (P.). Anders und bedeutsam sind die Züge, durch welche H. (2, 8; auch Āp. 19, 13 ff.) dieses Opfer charakterisirt. Danach baut man zwei Hütten westlich vom Feuer und bringt das *śūlagava* oder *īśāna* genannte Tier, das offenbar den Gott vertritt, zu der südlicheren; zu der nördlicheren die Kuh »*mīḍhuṣī*«, die »Gütige«, nach dem Komm. die Gattin des Śūlagava. Zwischen beide kommt deren Kalb »*jayanta*«, der »Sieger«. Drei Gerichte von gekochtem Reis werden bereitet und die Tiere, in der Reihe wie sie herbeigeführt worden sind, damit unter Sprüchen berührt, hierauf geopfert, das erste für Rudra unter Anführung aller seiner Namen (*bhavāya devāya svāhā! rudrāya devāya svāhā, śarvāya d. sv.* u. s. w.), das zweite »der Gattin des Gottes Bhava, svāhā! der Gattin des Gottes Rudra svāhā!« u. s. w., das mittlere »jayantāya svāhā!« Rings um das Feuer stellt man die Kühe, damit sie den Opferduft riechen, und umwandelt alle (das Feuer, die drei Tiere und die andern Rinder) von links nach rechts unter Verehrung des Śūlagava mit den elf oder dem ersten und letzten der elf Anuvāka's TS. 4, 5, die an Rudra gerichtet sind. Hieraus folgt, dass H. anstelle eines Rinderopfers für Rudra eine Ceremonie setzt, in der Śūlagava Rudra selbst ist oder durch ihn repräsentirt wird und seine Gattin durch die Mīḍhuṣī-kuh (ebenso der sehr abkürzende Text des Āp.). Haradatta zu 20, 1 spricht von Bildern, die vom deva, devī und jayanta gemacht werden. G. kennt den Śūlagava nicht; wohl aber Ś. Śr. S. 4, 17 ff.

Im Anschluss hieran werden von H. zwei andere Ceremonien beschrieben, die sich ebenfalls auf das Gedeihen des Viehes beziehen, zunächst der *bauḍhyavihāra*. Grasbüschel werden schon bei P. 3, 8, 11 und Āśv. beim Śūlagava verwendet, da dort das Blut des Opfertieres auf Grasbündeln in Palāśablättern für »Rudra und die Heere«, bei Āśv. für die Schlangen ausgegossen wurde. Hier bei H. aber, der kein Tier schlachten lässt, geht die »Blattceremonie« in andrer Weise vor sich. Er legt zunächst vier Blätter für den *gṛhapā* und *gṛhapī*, für *dvārapā* und *dvārapī* nieder; dann für die »lauten«, »köcherbewehrten« u. a., dann zehn weitere für die *devasenāḥ* u. s. w.; darauf macht er einen Korb aus Blättern, legt darein einen Reisklos, geht über seine Kuhtrift hinaus und hängt ihn an einen Baum mit den Worten: »köcherbewehrte! berühret! den köcherbewehrten svāhā!« Alsdann bezeugt er seine Verehrung mit dem Spruch: »Verehrung dem köcherbewehrten, der den Köcher trägt, dem Herrn der Diebe!« nimmt Sandelsalbe, Surāwasser, geröstete Körner, Kuhdünger; u. a. einen Kuhschwanz und besprengt die Rinder, den Bullen zuerst: »śivo bhava!« (H. 2, 9, 7; cf. Āp. 20, 11). Es folgt ein Opfer aus einer in Milch gekochten Topfspeise für *Kṣetrapati*, das auf dem Kuhtrieb auf vier oder sieben Blättern dargebracht wird. Er lässt den Kṣetrapati »wie den Śūlagava« herbeiführen (der also wie dieser durch einen Stier repräsentirt wird) und opfert ihm. Den Überrest essen alle leiblichen Verwandten in der Weise wie es bei ihnen Familienbrauch ist. Āp. 20 kennt alle wesentlichen Momente auch dieser Ceremonie, zieht sie aber mehr als H. mit dem Śūlagava zusammen.

Litt.: Rajendralala Mitra, Beef in anc. India, JASB. 41, 180. Oldenberg, Rel. d. V. 82.

4. Das Zeichnen des Viehes. — Ś. 3, 10 bezeichnet als den dafür geeigneten Zeitpunct den auf den Phālgunavollmond folgenden Neumond unter dem Gestirn Revatī. Das Aufdrücken der Male wird mit einem Spruch verbunden, der mit dem Wunsche schliesst, dass die Handlung im nächsten Jahr an noch mehr Rindern als diesmal vorgenommen werden möge, also mit einem Wunsch auf reichliche Vermehrung des Jungviehes. Diese Ceremonie steht mit der des Zeichnens eines Kälberpaares bei G. (p. 83) in einem gewissen Zusammenhang. Bei Ś. scheint die Sitte nur verallgemeinert zu sein.

5. *Vṛṣotsarga.* Es handelt sich hierbei um die Hingabe eines jungen Zuchtstieres an die Gemeinde, wahrscheinlich die Fortsetzung einer altarischen Sitte (Stenzler zu P. 3, 9). Die Übereinstimmung zwischen Vorschriften P.', Ś.' und des Kāṭhaka ist hier so gross, dass das Kapitel aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen zu sein scheint (Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu 39). Die Ceremonie geht am Kārttikavollmondstage oder am Revatītage des Āśvayuja-(Āśvina)monats vor sich. Inmitten der Kühe brennt ein tüchtiges Feuer, man opfert sechs Butterspenden unter Sprüchen, die sich auf Wohlbefinden und Gedeihen der Kühe beziehen, ein Körnermus für Pūṣan, worauf man nach Hersagung der an Rudra gerichteten Verse den vorschriftsmässig ausgewählten Stier und ausser ihm die vier besten jungen Kühe der Herde schmückt. Der Stier wird unter Sprüchen freigelassen, »den Kühen als Gatte übergeben«, und eine Bewirtung der Brahmanen mit einer Milchspeise, zu der Milch von allen Kühen verwendet wird, macht den Beschluss, nach manchen auch ein Tieropfer, nach Kauś. 24, 22 für Indra. Der alte Stier wird weggeführt (Kauś.).

e) Landwirtschaftliches. — 1. *Kṛṣikarman, lāṅgalayojana, halābhiyoga.* Nach G. 4, 4, 27 ff. findet das Fest der Pflugbespannung an einem glücklichen Tage, nach P. 2, 13 an einem glücklichen Tage oder unter Jyeṣṭhā, Ś. 4, 13 unter Rohiṇī, nach Āśv. unter den Uttara-Proṣṭhapadās, unter den Uttarāḥ Phālgunī's oder unter der Rohiṇī statt. Bei Ś. 4, 13 wird vor dem Pflügen auf der östlichen Grenze des Feldes ein Bali an Himmel und Erde dargebracht. P. lässt Indra, Parjanya, Aśvins, Maruts, Udalākāśyapa, Svātikārī, Sītā, Anumati mit saurer Milch, Reis, Wohlgerüchen opfern, G. teils denselben, teils andern Gottheiten mit einem Sthālīpāka. Den Stieren wird Honig und Butter gegeben, unter Sprüchen der Pflug angespannt und die Pflugschar berührt (von einem Brahmanen Ś.) oder damit gepflügt (P.). Ausführlich ist Kauś. 20, der aus einer Furche Erde nehmen und die Gattin fragen lässt: »pflügtet ihr?« »wir pflügten«, »was nahmst du?« »Besitz, Gedeihen, Blüte, Nachkommen, Vieh, Speise.« Dieselben Gottheiten sind der Mittelpunkt noch anderer landwirtschaftlicher Opfer, von denen G. (Kh.) das »Furchenopfer«, das »Tennenopfer«, die Opfer »beim Säen, Schneiden und Einernten« nennt, und (wohl zur Abwehr von Schaden) das auf Schutthaufen darzubringende Opfer an den Mäusekönig (ākhurāja).

2. Erstlingsopfer. — *Āgrayaṇa, navaprāśana, navayajña.* »Der āgrayaṇa gehört zu den grösseren Opfern (*haviryajña*), die in den Śrautasūtren beschrieben werden (vgl. Āśv. Śr. 2, 9. Kāt. Śr. 4, 6, 1—4). Die hier beschriebene Form desselben ist, nach Nārāyaṇa, diejenige, in welcher der Hausherr das Opfer vollziehen kann, wenn er in Not ist (der āpatkalpa), d. h. wenn ihm die Mittel fehlen, das vollständige Opfer zu vollziehen« (St. zu Āśv. 2, 2, 4). Die Beschränkung des Kommentators geht aber zu weit. Aus der Unterscheidung von Śrauta- und Gṛhyaritual folgt, dass wir es hier mit der Ceremonie des anāhitāgni zu thun haben, den einige auch ausdrücklich nennen (Āp. 19, 6; P. 3, 1, 1; Ś. 3, 8, 1), während Āśv. sowohl vom āhitāgni als

vom anāhitāgni spricht. Die Ceremonie ist für beide dieselbe, nur dass der letztere nur im häuslichen Feuer opfert. Dargebracht wird ein Sthālīpāka oder nach einigen ein pāyasa caru für die drei »Āgrayaṇadevatāḥ«, zu denen als vierter Agni Sviṣṭakṛt kommt. Nach Kāt. Śr. S. 4, 6, 1—4 sind dies Indra-Agni, Viśve devāḥ, Dyāvāpṛthivī und diese sind auch Āśv.GS. 2, 2, 4 in Verbindung mit Ṛtu's und Vidha's genannt. Von besonderen Eigentümlichkeiten ist hervorzuheben, dass Āp. 19, 7 ein Odanaklos machen und auf den First des Hauses werfen lässt. G. beschreibt das Reisopfer, das (nach dem Komm. zu 3, 8, 21. 22) auf den Āśvayujamonat fällt, in den Herbst (cf. auch Knauer, S. 195) und das erklärt auch die Stelle, die dies Opfer in der Reihenfolge des Rituals bei G. einnimmt; es steht zwischen śrāvaṇa, pṛṣātaka und āgrahāyaṇī, bei Āp. zwischen sarpabali und pratyavarohaṇa. Nach demselben Schema, nur unter entsprechendem ūha der Sprüche, verläuft das Gerste- (yava) und Hirse- (śyāmāka)-opfer, von denen das erste in den Frühling, das zweite (nach Angabe eines vom Komm. citirten Brāhmaṇa's) in die Regenzeit fällt; dies letztere gilt aber nur für den Vaikhānasa, den Waldbewohner. (Über die Speisen beim Erstlingsopfer spricht GSP. 2, 78. 79). Noch an einer anderen Stelle (bei Gelegenheit des Vāstuśamana) handelt G. 4. 7, 43, von den Navayajña's, indem er vorschreibt, dass den Gottheiten des Ostens, der Höhe und der Tiefe (Indra, Brahman, Vāsuki), wenn nicht alltäglich oder alljährlich, dann zur Zeit der Erstlingsopfer Spenden dargebracht werden (§ 54a). Ferner wird ein *āsasyabali* 1, 4, 30 erwähnt, der aus Gerste besteht bis zur Reisernte und aus Reis bis zur Gerstenernte und von dem Hausherrn selbst, von keinem Stellvertreter dargebracht werden darf (Zimmer, Altind. Leben 243. Oldenberg, SBE. 30, 24).

3. *Sītāyajña*. Das Furchenopfer wird, von G. 4. 4, 29, der dafür dieselben Gottheiten vorschreibt wie für die Pflugbespannung, nur kurz genannt; dagegen widmet P. 2, 17 ihm einen ganzen Abschnitt. Es besteht aus einem Sthālīpāka aus Reis resp. Gerste, wie es scheint, je nach der Jahreszeit; doch lässt die Regel Ausnahmen zu. Östlich oder nördlich von dem Felde auf einer reinen und ohne Schädigung der Früchte gepflügten Stelle, oder auch im Dorfe legt er ein Feuer an, umstreut es mit Darbhagras, unter das Reis- resp. Gerstenhalme gemischt sind, opfert Ājyāhuti's unter Sprüchen an Indra und seine Gattin Sītā »auf deren Wesen das Gedeihen religiöser und weltlicher Werke beruht« und an Urvarā, die »reich an Rossen, Rindern, Glück, die unermüdlich die Lebenden trägt, die tennenbekränzte, feste«; darauf von dem Sthālīpāka an Sītā, Yajā, Śamā, Bhūti. Auf die vom Umstreuen übrig gebliebenen Kuśahalme legt er den »Schützern der Furche« einen Bali; je nach der Himmelsrichtung, denen »die im Osten sitzen mit Bogen und Köcher«, »die im Süden sitzen aufmerkend und gepanzert«, im Westen »den mächtigen hervorragenden Bhūti, Bhūmi, Pārṣṇi, Śunaṃkuri«, im Norden »den furchtbaren windesschnellen, die im N. dich auf Feld, Tenne, Haus und Weg wachsam und unablässig schützen sollen.« Auch die Frauen sollen, weil es so Herkommen sei, opfern. Den Beschluss macht eine Brahmanenspeisung.

§ 55. Ausser den genannten, gibt es eine grosse Anzahl »Wunschopfer«, die bei besondern Anlässen und Wünschen dargebracht werden (Āśv. 3, 6; Gobh. 4, 5 u. s. w.). Sie betreffen das Gedeihen von Kindern und Vieh, Gesundheit, Vertreibung von Ungemach u. s. w. und werden unter IV (Aberglauben) im Wesentlichen ihre Stelle finden. Abgesehen von diesen *kāmyeṣṭi's* ist hier als aussergewöhnlich das Caityaopfer zu erwähnen, das Āśv. 1, 12 bespricht. Es scheint, dass hier in das Gṛhyaritual das Caityavandana, die Verehrung der Caitya's, der zu Ehren von Lehrern oder Propheten errichteten Grabmäler hineinragt. Bei einem solchen Opfer soll er vor dem Sviṣṭakṛt

dem Caitya eine Gabe (bali) darbringen. Wenn das Denkmal aber sich in der Ferne befindet, muss er zwei Piṇḍa's machen, auf einen Tragstock legen und sie dem Boten übergeben, der eins für sich selbst empfängt und das andere zu dem Caitya bringt. Ist der Weg gefährlich, so erhält er ausserdem eine Waffe; liegt ein schiffbarer Strom dazwischen, so soll man ihm irgend etwas zum Übersetzen geben. (Nicht deutlich ist die Vorschrift, dass der Opferer sich eines »Blattboten« bedienen soll. Man könnte an eine dem oben p. 84 beschriebenen baudhyavihāra ähnliche Ceremonie denken.) P. 3, 11, 10 kennt etwas ähnliches, spricht aber nicht von einem Caityaopfer, sondern von einer Darbringung an eine Gottheit, der ein Bote den für sie bestimmten Anteil hinbringen soll. Nicht klar ist die Bedeutung des Dhanvantariopfers bei Āśv. (1, 3, 6; 1, 12, 7), zu dessen Ausführung ein Brahman nötig ist.

§ 56. Krankheit, Tod, Manenkult. — Ein āhitāgni, den eine Krankheit befällt, soll nach O., N. oder NO. aus dem Dorf hinausziehen; denn man sagt »die Feuer lieben das Dorf« und werden ihn, um zurückkehren zu können, wieder gesund machen. Nach seiner Genesung bringt er ein Soma- oder Tieropfer oder nur eine Iṣṭi und kehrt heim (Āśv. 4, 1). Über Tod und Verbrennung gibt besonders eingehende Vorschriften (*dahanavidhi*) Vaikh. V, in ausführlicherer Casuistik als die anderen Gṛhyas. Er bespricht die verschiedenen Toten und ihre Verbrennung bis zum *dantajāto kumāraḥ, kumārī vidhavā ca, vīravidhavā, sūtikā, mūḍhagarbhiṇī, patighnī, ninditā ghorā* u. s. w. So schreibt er V, 9 vor »*sūtikāmūḍhagarbhiṇīṃ puṃścalīṃ anārtavāṃ pāṣaṇḍamūkabadhirāṃ mantravarjitāṃ pāpabuddhiduśśīlāṃ striyaṃ puruṣam vā* leise mit dem Feuer eines Waldbrandes (dāvāgninā) zu verbrennen und nennt dies das *āpaddahya*.

1.) Tod. Wer merkt, dass sein Tod komme, soll nach Vaikh. 5, 1 seine »fünffachen« Verwandten herbeirufen, zuerst freundlich reden, die Freuden dieser Welt und die Dinge des jenseitigen Lebens für sich teilen (aihikaṃ sambhogaṃ pāralaukikaṃ cātmane vibhajet), und wenn der Tag gekommen ist, sich auf eine reine Stelle auf Sandboden setzen oder legen und der Adhvaryu soll ihm Sprüche ins Ohr sagen. Kāt. 22, 6, 1 ff. kennt ein besonderes Opfer für einen, der den Tod wünscht. Wenn ein Kind unter zwei Jahren stirbt, so begraben sie den Leib, ohne ihn zu verbrennen (P. 3, 10, 5; Vaikh. 5, 10). Ist es über zwei Jahr, sollen alle Verwandten es bis zum Kirchhof geleiten. War der Verstorbene schon in die Lehre getreten, so werden die Riten von der Wahl des Bestattungsplatzes bis zum Bade für ihn ebenso wie für einen āhitāgni vollzogen. Mit dem Hausfeuer verbrennen sie einen āhitāgni, einen anderen leise mit dem Gemeindefeuer (P.). Die Totenceremonien beschreibt Kāt. 25, 7, 1 ff. unter den prāyaścitta's im Anschluss an den Fall, dass ein Opferer bei seinem Opfer stirbt. Die Mantra's sind Taitt. Ār. VI gegeben, wozu der Kommentar den Viniyoga nach dem Ritual Baudh.'s und Bhāradvāja's anführt. Man gräbt (Āśv. G. 4, 1, 6 ff.; ĀGP. 3, 1 ff.) im SO. oder SW. einen Platz, der nach S., SO. oder auch nach SW. geneigt ist und die Länge eines Mannes mit ausgestreckten Armen, die Breite eines Vyāma (fünf Ellen) und die Tiefe einer Vitasti (zwölf Finger) hat. Ausführlich behandelt Kauś. 85 die Maasse. Ferner soll er von allen Seiten frei, mit vielen Pflanzen bestanden, aber wie die Baustelle eines Hauses frei von Dornen und Milchpflanzen sein. Auch sollen die Wasser nach allen Seiten abfliessen. Die Vorschriften, welche Āśv. Śr. 6, 10 gegeben sind, gelten auch hier. Sie schneiden Haupthaar, Bart, Körperhaare und Nägel ab, salben den Toten mit Narde, setzen ihm einen Kranz von Narde aufs Haupt. Nach Kauś. 80, 19 werden Töpfe gemacht, mit Kuhdünger ausgestrichen oder mit trockenem gefüllt.

Man hält reichlich Opfergras und Butter in Bereitschaft und giesst zerlassene Butter (sarpis) in saure Milch. Das ist die »gesprenkelte Butter für die Manen«, *pitrya pṛṣadājya* (Āśv.). Hierauf bringen sie die Feuer und Opfergefässe zu der Verbrennungsstätte, hinterher ältere Personen in ungerader Zahl (entweder Männer oder Frauen, aber nicht beide gemischt) den Toten, nach der Vorschrift »einiger« (cf. Kauś. 80, 34; Kāt. 25, 7, 14) auf einem von Rindern gezogenen, mit einem Sitz versehenen Wagen (Āśv.). Der Leiche folgt das zur Mitverbrennung bestimmte Tier, das mit einem Strick am linken Vorderfuss gebunden ist, die *anustaraṇī*, eine Kuh oder eine Ziege von einer, nach manchen von schwarzer Farbe. (Doch ist diese Mitverbrennung nach dem Komm. und auch nach Kāt. 25, 7, 36 nicht notwendig. Mit ihren Gliedern werden später der Reihe nach die Glieder des Toten belegt. Mit aufgelöster Haarlocke, die Opferschnur herabgebunden, gehen hinterdrein die Leidtragenden, voran die älteren. Nach ihrer Ankunft besprengt der Vollzieher der Riten den Platz mittelst eines Śamīzweiges mit Wasser, indem er ihn von rechts nach links umwandelt und den Vers ṚV. 10, 14, 9 »gehet fort von hier und schleichet auseinander« sagt. Im SO., auf einer erhöhten Seite, setzt er das Āhavanīya-, im NW. das Gārhapatya-, im SW. das Dakṣiṇafeuer nieder. Darauf schichtet innerhalb der Feuer ein Sachverständiger einen Holzstoss, breitet darauf Opfergras und das schwarze Antilopenfell mit den Haaren nach aussen. Auf dieses legt man den Toten, der nördlich vom Gārhapatyafeuer vorbeigetragen wird, so hin, dass sein Kopf auf das Āhavanīyafeuer zu liegt. Nördlich von ihm setzt seine Frau sich nieder und ebendort findet, falls der Verstorbene ein Kṣatriya war, der Bogen seinen Platz. Ihr Schwager oder, wer sonst die Stelle des Gatten vertritt, auch ein Schüler des Gatten oder alter Diener heisst sie mit dem (seiner ursprünglichen Bedeutung hier entfremdeten) Spruche ṚV. 10, 18, 8 »erhebe dich zur Welt der Lebenden« wieder aufstehen. Aus der Hand des Toten wird der Bogen genommen (aus der Hand des Brahmanen der Stab, aus der des Vaiśya der Treibstachel Kauś. 80, 48 ff.), mit der Sehne versehen, zerbrochen und auf den Holzstoss geworfen. Das erinnert an unsern Brauch, beim Tode des letzten eines adeligen Geschlechtes den Wappenschild zu zerbrechen und ins Grab nachzuwerfen. Hierauf werden die Opferutensilien des Toten, die er seit der ersten Anlegung des Feuers in lebenslänglichem Besitz gehabt, Juhū, Feuerhölzer, Mörser, Stössel u. s. w. in bestimmt vorgeschriebener Weise (auch Ś. Śr. S.) auf die Gliedmassen der Leiche verteilt; die mit einer Höhlung versehenen mit gesprenkelter Butter gefüllt. Auf die sieben prāṇāyatana's (Nase u. s. w.) kommen noch (Kāt. 25, 7, 20) Goldstücke. Die beiden Mahlsteine soll der Sohn an sich nehmen und ebenso, was aus Kupfer, Erz oder Thon ist. Doch giebt es auch andere Vorschriften (Kāt. 25, 7, 32 ff.). Die Netzhaut des Tieres schneidet man heraus und bedeckt damit Kopf und Gesicht des Verstorbenen, mit dem Herzen das Herz u. s. w.; die Nieren gibt er ihm in die Hände. Hat er die Glieder des Tieres denen des Toten entsprechend verteilt, so bedeckt er alles mit dem Fell und opfert, sein linkes Knie beugend, im Dakṣiṇafeuer Spenden für Agni, Kāma, Loka, Anumati und schliesslich eine Spende auf der Brust des Verstorbenen an Agni, der nun aus diesem geboren werden soll wie dieser einst aus Agni. Hierauf folgt der Befehl »entzündet die Feuer«, was nach Kauś. 81, 33 durch den jüngsten geschieht, und beim Brennen des Leichnams wird der Vers ṚV. 10, 14, 7 »zieh hin auf alten Pfaden« recitirt. Nordöstlich vom Āhavanīya gräbt man eine knietiefe Grube und legt eine Avakā, eine Wasserpflanze hinein, offenbar ein alter Aberglaube, zu dessen Begründung ein Ausspruch der Śruti angeführt wird, wonach der Tote aus der Grube heraus und zusammen mit dem Rauch in die Himmelswelt gehe. Hierauf

wird ṚV. 10, 18, 3 »von den Toten trennten sich die Lebenden« recitirt und, ohne sich umzusehen, geht man fort. Nach Kauś. 82, 2 gibt man ihnen je sieben Kiesel in die Hände, die sie bei der Rückkehr einzeln mit der Hand ausstreuen.

2) Bei der Rückkehr findet eine von P., dem ich hier folge, genauer geschilderte Reinigungsceremonie statt, das *udakakarma*, zu dem man einen Verwandten oder Verschwägerten des Toten mit vorgeschriebener Formel um Erlaubnis bittet, die dieser, wenn der Verstorbene noch keine hundert Jahre alt gewesen ist, mit den Worten: »vollziehe sie, aber nicht wieder in solcher Weise« gewährt, während bei einem andern nur die Worte: »vollziehet sie« gesprochen werden. Alle Verwandten bis ins siebente oder zehnte Glied sollen ins Wasser steigen; von Einwohnern desselben Dorfes alle, die sich einer Verwandtschaft erinnern. Sie tragen nur ein Gewand und haben die Opferschnur über die rechte Schulter. Mit dem Ringfinger der linken Hand schlagen sie das Wasser weg und sprechen einen auf Abwehr des Übels gerichteten Vers der VS. Sie wenden ihr Gesicht nach Süden und tauchen unter. Für den Toten wird eine Handvoll Wasser ausgegossen: »NN., das ist dein Wasser« und Āśv. (4, 4, 10) lässt hier dessen Eigen- und Gotranamen nennen (»Devadatta, aus dem Gotra des Kaśyapa, das ist dein Wasser«). Sie steigen aus dem Wasser, legen nach Āśv. andere Kleider an und winden die alten, die mit dem Saume nach N. gelegt werden, aus. Auf einem reinen, mit Gras bestandenen Platze setzen sie sich nieder und lassen sich dort (durch alte Erzählungen) unterhalten (P.). Dort bleiben sie, bis die Sterne aufgehen (Ā.) und gehen dann im Zuge in ihre Behausung, ohne sich umzukehren, die jüngsten voran. An der Thür ihrer Wohnung kauen sie Picumandablätter, spülen den Mund, berühren Wasser, Feuer, Kuhdung (bei Kauś. 82, 20 wird auch Rauch von einer bestimmten Holzart eingeatmet), weissen Senf und Oel, betreten einen Stein und gehen hinein (P.).

3) *Āśauca.* Über die Zeit der durch einen Todesfall in der Familie verursachten Unreinheit und den Kreis der davon betroffenen Familienglieder giebt es verschiedene Vorschriften, die (abgesehen von den Gesetzbüchern G. 14, 1 ff.; Y. 3, 18 ff.; Manu V, 64. 65 u. s.; s. oben Jolly § 58) von den Gṛhya's Āśv. 4, 4, 14 ff. und P. 3, 10, 38 ff. uns ausführlich überliefern. Bei dem Tode eines noch nicht zweijährigen Kindes berührt sie nur Vater und Mutter und dauert eine oder drei Nächte (St. zu P. 3, 10, 4), sonst drei, nach einigen zehn Nächte. Eine andere P. 3, 10, 38 wohl erst eingeschaltete Vorschrift setzt ein oder zwei Halbmonate an. Kauś. 82, 42 spricht vom »Yamavrata«. Drei Tage lang bewahren die Angehörigen die Keuschheit und schlafen auf der Erde. Sie essen nur des Tages Speise, die sie gekauft oder empfangen haben, aber kein Fleisch (P. 3, 10, 26; Āśv. 4, 4, 15). Dem Toten spenden sie in der Nacht, wo er gestorben ist, einen Kloss, giessen vor- und nachher für »ihn zum Waschen« Wasser hin und rufen jedesmal ihn beim Namen. Während derselben Nacht setzen sie in einem irdenen Gefäss Milch und Wasser im Freien aus und rufen dem Toten zu: »Preta! hier bade dich.« Während der ganzen Zeit sollen sie die »eigene Lesung« nicht lesen. Āśv. 4, 4, 17 ff. schreibt vor, dass man beim Tode eines Mahāguru (Vater, Mutter und Lehrer) Spenden und Studium während voller zwölf Tage ausfallen lasse, zehn Tage beim Tode von Sapiṇḍa's, eventuell auch beim Tode eines Lehrers, der nicht sapiṇḍa ist, von unverheirateten weiblichen Verwandten u. s. w. Auch soll man (P.) während der Zeit alle feststehenden Riten, soweit sie nicht an den drei Feuern und (nach manchen) am Hausfeuer stattfinden, aussetzen; eventuell sie von andern vollziehen lassen. Weitere Einzelheiten, auch das Āśv. 4, 6 beim Tode eines Guru (vgl. Edwin W. Fay, American Journal of Philology XVI, S. 11) oder bei einem Verlust (»an Kindern, Vieh, Gold« Komm.)

am Neumond zu vollziehende, ausführlich geschilderte und an Aberglauben reiche *śāntikarman* müssen übergangen werden.

4) *Saṃcayana*, das Sammeln der Gebeine des Verbrannten, findet nach dem zehnten Tage an einem ungeraden Tage der dunklen Hälfte (also am elften, dreizehnten oder fünfzehnten Tage) statt, doch auch schon am dritten oder vierten Tage (Caland, Todtenverehrung 24; Kauś. 82, 26 u. Note; Kāt. 25, 8, 1 ff.). Es muss unter einem Sternbild geschehen, dessen Name nur einmal vorkommt, also nicht unter Aṣāḍhā, Phalgunī oder Proṣṭhapadā, doch wird Kāt. 21, 3, 3 der Ausdruck ekanakṣatre auch anders erklärt (Stenzler). Verwendet wird dazu eine männliche, nicht verzierte Urne (nach dem Komm. »ohne Brüste«) für die Gebeine eines Mannes, eine weibliche (d. h. mit Brüsten versehene) für eine Frau (Āśv.). Auch hier wird wieder vorgeschrieben, dass ältere Personen in ungerader Zahl und von demselben Geschlecht die Handlung vornehmen sollen. Der Leiter (kartā) besprengt mittelst eines Śamīzweiges und mit dem Spruch ṚV. 10, 16, 14 »du kühle, reich an Kühle« den Platz mit Wasser, mit Milch gemischt, indem er ihn dreimal von rechts nach links umwandelt. Nach Kauś. 82, 27 ist es für den Brāhmaṇa mit Milch, für den Kṣatriya mit Honig gemischt. Mit dem Daumen und Ringfinger nehmen sie jeden Knochen einzeln und thun ihn, ohne damit ein Geräusch zu machen, hinein, die Füsse zuerst, den Kopf zuletzt. Nach sorgfältiger Sammlung und Reinigung der Knochen legen sie mit ṚV. 10, 18, 10 »nahe dich der Mutter Erde« die Urne in eine Grube, die ebenso wie die Verbrennungsstelle hergestellt wird und keinen Zufluss von anderem als Regenwasser hat. Erde wird hineingeworfen, die Urne mit einem Deckel geschlossen und (nach dem Komm. zu Āśv.) die Grube mit Erde so angefüllt, dass die Urne nicht mehr sichtbar ist. Nach Kauś. 82, 32 wird die Urne unter die Wurzel eines Baumes gestellt. Kāt. 25, 8, 7 lässt nur dann, wenn ein Grabmal aufgerichtet werden soll, die Gebeine erst in eine Urne sammeln, sonst sofort in eine Grube. Ohne sich umzusehen, kehren sie nach Haus zurück, berühren Wasser und bringen dem Verstorbenen ein Śrāddha, nach M. Müller (India 235) auf Grund von Nār. "that which is given with śraddhā or faith" i. e. charity bestowed on deserving persons, and, more particularly, on Brāhmaṇas.

5) Die Seele des Verstorbenen geht nicht unmittelbar in die Welt der Manen, sondern bleibt eine Zeit lang als *preta*, als Geist, von ihnen getrennt (Caland, Ahnenkult 22; Oldenberg, Relig. d. V. 555). Diesem einzelnen Toten wird das *ekoddiṣṭaśrāddha* dargebracht (*eka uddiṣṭo yasmin śrāddhe tad ekoddiṣṭam*); das Navaśrāddha, Pūrakapiṇḍa während der Tage der Unreinheit scheint nur den Dharmas bekannt und späteren Gṛhyatexten. Die Gesetzbücher berichten, wie man aus Caland und Jolly ersehen wird, überhaupt ausführlicher als die Gṛhya's, von denen nur Ś. genauere Vorschriften über das ekoddiṣṭa giebt. Āśv. 4, 5, 10; 7, 1 spricht nur andeutungsweise davon; P. 3, 10, 51 ff. ist wenig klar; aber er erwähnt einige, die ein Jahr lang für den Verstorbenen besonders opfern lassen. Zu diesen einigen gehört Ś. 4, 2, 7, der aber an anderer Stelle (4, 3, 2. 3) die Zeit auch auf drei Halbmonate herabsetzt und sogar ein glückliches Ereignis als Anlass zum Sapiṇḍīkaraṇa, also zur Beendigung der ekoddiṣṭa-Darbringungen gelten lässt. Ebenso Gobhila's Śrāddhakalpa 3, 12 ff. (p. 1024). Die Vorschriften der Dharma's hat Caland l. c. zusammengestellt. Nach Ś.'s und G.'s citirtem Werk ist zu diesem ekoddiṣṭa nur ein Reinigungshalm, ein Krug Arghyawasser und ein Mehlkloss notwendig. Einige sonst übliche Ceremonien fallen weg, wie das Einladen der Pitaraḥ, das Darbringen im Feuer, die Viśve devāḥ (in Gestalt der einzuladenden Brāhmaṇas); die Frage nach der Sättigung (svaditam) und einige andere Opferformeln werden verändert.

6) Am Ende des Jahres resp. der drei Halbmonate oder bei dem erwähnten Eintritte eines glücklichen Ereignisses wird das *sapiṇḍīkaraṇa* vollzogen d. h. die Aufnahme des Toten in den Kreis der Manen, mit denen er von da ab zusammen an den gewöhnlichen Pūrvaṇaśrāddha's, an den Klossopfern, teilhat. Da nur drei Piṇḍa's dargebracht werden dürfen, so scheidet der älteste Ahne, der Urgrossvater des Toten, jetzt aus der Reihe der Sapiṇḍa's aus (P. 3, 10, 53; Ś. 4, 2, 8). Ś. giebt die Vorschrift an zwei Stellen: 4, 3; 5, 9, so dass an der Ursprünglichkeit jener Stelle des Textes Zweifel entstanden sind. Caland (Altind. Ahnenkult 162) glaubt, dass Ś. seinen ekoddiṣṭa- und Sapiṇḍīkaraṇa-Ritus den Vājasaneyin's entlehnt hat. S.' Darstellung stimmt fast wörtlich mit der G. Śrāddhakalpa 3, 12ff. (p. 1024) gegebenen überein. Vier Wasserkrüge sind mit Sesam, Wohlgerüchen und Wasser zu füllen, drei für die Manen (Urgrossvater, Grossvater und Vater) und einer für den Verstorbenen. Den Inhalt dieses vierten Kruges verteilt er mit zwei, auf die Welt der Manen und der Lebenden bezüglichen Versen auf die drei ersten, und ebenso verfährt er mit dem letzten der vier bei diesem Opfer herzustellenden Piṇḍa's, indem er ihn auf die drei anderen verteilt. In derselben Weise verfährt man bei einem ekoddiṣṭa für die verstorbene Mutter, Bruder oder die Gattin.

7) *Pitṛmedha* (Kauś. 83ff.; Kāt. 21, 3. 4; Taitt. Ār. 6, 6). Die Errichtung eines Śmaśāna genannten Grabmals für den Toten soll nach Śat. Br. 13, 8, 1ff. nicht zu bald geschehen. Kāt. 21, 3, 1 sagt: »wenn man sich der Jahre des Toten (oder des Todesjahres, die Komm. schwanken) nicht mehr erinnert« oder (wenn man sich trotz verflossener vieler Zeit) doch daran noch erinnert, dann in ungeraden Jahren. Keśava zu Kauś. spricht von »nach Ablauf eines Jahres« oder »inmitten des Jahres«. Das Hinausschieben dieser Ceremonie soll nach dem Śat. Br. verhindern, »neues Übel« zu stiften und beruht, wie es scheint, auf demselben Aberglauben, der in dem ekoddiṣṭa-Opfer seinen Ausdruck findet. Die Zeit für diese »Beisetzung« des Toten ist Sommer, Herbst, oder der Monat Māgha unter einem einfachen Sternbild oder beim Neumond. Man nimmt soviel Töpfe als Teilnehmer sind, und eine unbestimmte Zahl von Sonnenschirmen (nach Kauś. auch noch andere Utensilien), holt die Gebeine (in der Urne, in der sie vorher begraben waren), bringt sie auf eine Lagerstatt, wo sie mit einem Gewandzipfel bedeckt und unter Paukenschall und Lautenklang von den Amātya's (Sohn, Enkel u. s. w.) je dreimal umschritten und mit den Obergewändern oder mit Wedeln »befächelt« werden. Letzteres kann den Frauen überlassen bleiben. Die Ceremonie findet im ersten, mittleren und letzten Teil der Nacht statt. »Manche« lassen auch dem Toten Speise darbringen; der so begonnene Tag heisst »viphalphānna«, »speisereich«, (weil, nach einem Komm., an ihm viel Speise zu verteilen ist) und wird mit Tanz, Gesang und Musik gefeiert. Frühmorgens beim Sonnenaufgang bringt man die Gebeine nach Süden und errichtet das Grabmal an einem verborgenen, von den Strahlen der Mittagssonne aber getroffenen Ort, der ausser Sehweite des Dorfes, von der Strasse, sowie von Nyagrodha- u. a. Bäumen fern liegen und noch verschiedene andere Eigenschaften haben muss. So soll der Hintergrund »citra« sein (d. h. nach dem Komm. mannigfachen Wald, Berge, Tempel haben) oder wenigstens Wasser. Aus dem Dorfe trägt einer ein Grasbüschel hoch und hält es während der ganzen Ceremonie, um es am Schluss zu Hause aufzustellen. Der Platz wird ausgesteckt, Pflöcke von bestimmtem Holz oder Stein eingeschlagen, mit einem nach links gedrehten Strick umspannt und reingefegt. Ringsherum am Strick werden Steine (wie beim Agnicayana) geschichtet, auf dem Platz mit einem sechsspännigen Pfluge Furchen gezogen und Kräuter darüber gesäet. Der Adhvaryu wirft die

Gebeine in die Mitte, ein anderer geht leise nach Süden und wirft dort die Urne hin. Die Gebeine werden Glied für Glied geordnet, in Mitte und Ecken Ziegel gelegt (oder für einen, der keinen Feueraltar geschichet hatte, dreizehn Steine), darüber Erde gedeckt. Die Höhe der Schichtung kann bei Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's, Frauen verschieden sein oder für alle gleichmässig die Höhe des Unterschenkels haben. Im Süden des Grabmals werden zwei krumme Furchen gegraben und mit Milch und Wasser gefüllt, sieben im Norden nur mit Wasser. Die Teilnehmer werfen je drei Steine hinein und gehen mit ṚV. 10, 53, 8 über die Furchen weg; baden, legen neue Kleider an und schreiten, einen Stierschwanz anfassend, auf das Dorf zu. Als Grenze legt man zwischen Dorf und Śmaśāna eine Erdscholle hin. Zu Hause wird in dem Aupāsanafeuer eine Spende geopfert, vom Adhvaryu ein Schutzgebet gesprochen und von diesem Feuer (das nach einigen das des Toten, nach andern das des Vollziehers ist), ein Teil auf einem anderen Wege als durch die Thür weggeworfen. Nach Harisvāmin ist das Aupāsanafeuer des Toten ganz zu beseitigen. Als Dakṣiṇā kommen alte Gegenstände zur Verwendung: ein alter Sessel mit Kissen, alter Stier, alte Gerstenkörner. Von dieser auf Kāt. gegründeten und des Zusammenhanges wegen hier in das Gṛhyaritual eingeschalteten Darstellung weichen die Kalpacitate im Komm. zu Taitt. Ār. und das Kauś. vielfach ab, ohne das Bild wesentlich zu ändern. Aus Kauś. lassen sich indess viel interessante Einzelheiten beibringen; z. B. gehört zu den Utensilien ein Schiff. Nach Abschluss der Ceremonie lässt er »sieben Flussläufe« (*nadīrūpāṇi*) herstellen (die den sieben Furchen bei Kāt. entsprechen), mit Wasser füllen und (wohl die Teilnehmer) das mit Gold und Gerste versehene Schiff unter Hersagung einiger AV.-Versteile (»besteiget Savitṛ's Schiff« u. s. w.) besteigen. Der erste Teil der Handlung findet in einer im Dorf errichteten Hütte statt. Die Gebeine werden unter der Baumwurzel, wo sie bestattet waren, vorgeholt mit den Worten des AV.: »gieb wieder, o Waldesherr!« Der Weg für die Lebenden ist im N., »für die Manen« im S. der Hütte. Die bei Kāt. nur angedeutete Speisung ist ausführlicher beschrieben. Die inmitten der Halle niedergesetzte leere Urne schlägt man mit einem alten Schuh. Mit aufgelöstem Haar vollziehen die Frauen, indem sie den rechten Schenkel schlagen, den dreimaligen Umgang. Mit einem Kuḍibüschel verwischen sie am Schluss der ganzen Ceremonie unter Hersagung von AV. 12, 2, 30—36 die Fusstritte zu dem Śmaśāna und mit einem anderen die zum Schiff. Das Büschel wird darauf nach SO. fortgeworfen. Erwähnung verdient noch ein anderer Punkt, den Kauś. bei dieser Gelegenheit, Kāt. 25, 8, 14 (unter den Prāyaścitta's) Śāṅkh. Śr. 4, 15, 9 ff.; Āp. 9, 11, 23 beim Saṃcayana vorschreiben. Wenn nämlich die vergrabenen Gebeine verschwunden sind, nimmt man 360 Palāśastiele und legt damit auf einem schwarzen Fell die Gestalt eines Mannes aus (40 an die Stelle des Kopfes, 10 für den Hals u. s. w. Śāṅkh.), umwickelt sie mit Wolle, salbt sie u. s. w. und vollzieht die Verbrennungsceremonie u. s. w. Kauś. kennt noch andere Aushülfe. Man nimmt Staub von der Stelle, wo die Urne stand, oder breitet an einem Ufer ein Gewand aus, ruft NN! und nimmt das Wesen, welches darauf niederfliegt, als Ersatz.

§ 57. Allgemeine Opfer für die Manen. — 1) Bei besonderer Veranlassung (kāmya's, naimittika's). Bei glücklichen Gelegenheiten, wie der Geburt eines Sohnes, bei Nāmakaraṇa, Hochzeit wird den Manen ein Glücksopfer dargebracht (Āśv. 2, 5, 13. 15; 4, 7, 1; G. 4, 3, 35 ff.; G. Śrāddha K. — S. vgl. Speijer, Jātakarma 51) und zwar an einem glücklichen Tage der zunehmenden Monatshälfte; voraus geht ein *mātṛyāga*, ein den weiblichen Vorfahren gebrachtes, Karmapradīpa 1, 1, 11 u. s. näher beschriebenes Opfer (Caland, Todtenverehr. 36). Bei diesem Ābhyudayika werden vormittags

Brahmanen in gerader Zahl eingeladen als Vertreter der Götter und der Väter. Alle Handlungen geschehen rechts herum, nicht wie sonst von rechts nach links. Anstelle des Sesam tritt Gerste; die Mehlklösse werden mit saurer Milch und ungerösteten Körnern gemischt und in den Sprüchen mehrfach Veränderungen vorgenommen, deren charakteristischste die ist, dass die Manen als *nāndīmukha*, »frohgesichtig« bezeichnet werden im Gegensatz zu den *aśrumukha's*, wie Vater, Grossvater, Urgrossvater bisweilen genannt werden. (Eine genauere Beschreibung des Ābhyudayika finden wir im Prayogaratna p. 43[b]. Vgl. auch Colebrooke, As. Res. VII, 270; Wilson, Viṣṇupur. transl. p. 297; Speijer, Jātakarma 52; Max Müller, India p. 239; Caland, Todtenverehrung 36.) Diese Abhyudayika's bilden die sog. *vṛddhiśrāddha's*; gleicher Art sind die *pūrtaśrāddha's*, die bei der Stiftung von Brunnen, Teichen ihre Stelle haben (Nār. zu Āśv. 2, 5, 13) und noch verschiedene Abarten, wie Kāmyaśrāddha's, über die man Caland, Todtenverehr. 39 ff. vergleiche.

2) Ausser diesen gelegentlichen Totenopfern giebt es eine Anzahl solcher, die regelmässig, täglich oder zu gewissen Zeitabschnitten zu veranstalten sind. Zunächst die tägliche Manenverehrung (§ 46) als einer der Mahāyajña's, die als Śrāddha nicht anzusehen ist; dann die *pārvaṇa's* am Neumondstage, die *māsika's* allmonatlich an den ungeraden Tagen der zweiten Hälfte (Āśv. 2, 5, 10), die Aṣṭakā's und Anvaṣṭakya's, die an bestimmten Tagen des Jahres dargebracht werden. (Die Gesetzbücher behandeln den Gegenstand ebenfalls, worüber Caland, Todtenverehr. S. 8 ff. zu vergleichen ist; Jolly § 57). *Pārvaṇa-śrāddha*, am Neumondstage nachmittags. Das Ritual ist (Āśv. 4, 7) fast identisch mit dem der Kāmya-ābhyudayika- ekoddiṣṭa-śrāddha's. Als Repräsentanten seiner unmittelbaren Vorfahren (Vater, Grossvater u. s. w.) wählt er Brahmanen in ungerader Zahl, nach Ś. 4, 1, 2 mindestens drei, nach Āśv. 4, 7, 2 je einen, zwei oder drei für jeden der Väter; je mehr, desto grösser sein Verdienst, ausgeschlossen ist aber (im Gegensatz zu Manu 3, 125) die Beschränkung auf einen einzigen. Die Auswahl dieser Männer ist mit grosser Sorgfalt zu treffen; sie müssen die Mantra's kennen, von frommem Wandel, keine Verwandten des Opferers sein u. s. w. (Āśv. 4, 7, 2; Ś. 4, 1, 2; H. 2, 10, 2). Ausser diesen Brahmanen werden nach einigen Texten Vertreter für die Allgötter gewählt. Die Vorschriften in den Sūtren weichen stark von einander ab. Ś. fasst sich sehr kurz. Er lässt in eine ungerade Anzahl von Wassergefässen Sesam streuen und mit den Worten: »dies ist dein« den Brahmanen auf die Hände Wasser giessen. Hierauf werden sie geschmückt und, nach einer Darbringung im Feuer, gespeist. Vor oder nach der Mahlzeit legt er drei Piṇḍa's auf einen mit Kuśa bestreuten Platz, dahinter, doch durch irgend etwas geschieden, die für die Gattinnen. Den Rest giebt er den Brahmanen. Im übrigen verläuft das Opfer so wie der Piṇḍapitṛyajña des Śrautarituals. Ausführlicher ist Āśv.'s denselben Gang verfolgende Darstellung. Drei Gefässe aus Metall, Stein, Thon, oder aus demselben Material, werden für die Wasserceremonie verwendet. Die Darreichung des Wassers geschieht mit »dem Zwischenraum zwischen dem Daumen und Zeigefinger der linken Hand« oder mit der rechten, welche von der linken angefasst werden muss (4, 7, 13). Die Überreste des Wassers werden zusammengegossen und dienen zur Benetzung des Gesichtes, wenn der Opferer sich einen Sohn wünscht. (Bemerkenswert ist ein Ausspruch Saunaka's, dass er den ersten Krug bis zum Ende der Feier nicht von der Stelle wegnehmen soll, weil »in ihm verhüllt die Väter weilen« 4, 7, 16). Hierauf werden den Brahmanen Wohlgerüche, Kränze u. s. w. dargereicht (4, 7, 17; Ś. 4, 1, 4). Mit ihrer Erlaubnis, die in bestimmten Formeln erbeten und erteilt wird, opfert er im Feuer und weist

ihnen Speise zu; die Frage am Schluss, ob sie gesättigt sind, und ihre Entlassung geschieht mit fest umschriebenen Worten. G. verweist kurz auf den Sthālīpāka der Anvaṣṭakyaceremonie (s. S. 95) als Norm für das am Neumondstage stattfindende Manenklossopfer, das bei ihm (4, 4, 1) zu den *smārta's* gehört (G. p. 665 ff.; M. Müller, India 232; Winternitz, WZKM. 4, 201), nur wird das Havis im südlichen Feuer zubereitet, für den anāhitāgni dagegen im Hausfeuer. Es ist nur eine Grube zu machen und mancherlei Einzelheiten, die beim Anvaṣṭakya vorgeschrieben sind, fallen weg. Charakteristisch für G. ist das bei ihm dem Śrāddha nachfolgende, davon wie im Śrautaritual getrennte *anvāhārya*, »Nachtrag«, welches mit dem pārvaṇa der anderen Schulen identisch ist (M. Müller l. c.; SBE. 30, 111, vgl. die Bemerkungen Caland's, Ahnenkult p. 16).

3) Von dem pārvaṇa scheint das *māsika śrāddha* unterschieden. H. 2, 10, 1 (auch Bhār.) lässt mit den Worten: »am Neumondstage nachmittags das Monatsopfer (für die Manen) oder an den ungleichen Tagen der abnehmenden Hälfte« zwischen beiden die Wahl. Āśv. dagegen schreibt 4, 7, 1 das pārvaṇa Śrāddha (am Neumond) und 2, 5, 10 »das Monat für Monat den Manen an ungeraden Tagen« (der zweiten Hälfte) darzubringende Opfer vor, für das die Anvaṣṭakya's vorbildlich sind. Auch G. Śrāddha 1, 2. 3 unterscheidet beide, stellt aber das zweite ins Belieben. Die Meinungen haben offenbar geschwankt, wie man auch aus den Gesetzbüchern Gaut. 15, 2 ff.; Āp. 2, 7, 16, 4 ff. ersehen kann (Caland, Ahnenkult 51; Winternitz, WZKM. 4, 202). Bei H. (Āp. Bhār.) geht die Darstellung der monatlichen Śrāddha's den Aṣṭakās voraus (2, 10—13). Vorschriften, welche wir anderwärts bei den Aṣṭakās finden, giebt H. daher schon hier. So stehen z. B. dieselben Sprüche, die H. hier bei den Wasserspenden vorschreibt, bei Ś. unter den bei der mittleren Aṣṭakā zu recitirenden (3, 13, 5). Ferner finden wir bei H. an dieser Stelle die Vorschrift, der wir nachher beim Anvaṣṭakya begegnen werden, von der Ausgiessung dreier Handvoll Wasser, der Deponirung dreier Klösse und von Collyrium und Gewändern für die Manen. Merkwürdig ist seine, auch beim Piṇḍapitṛyajña (Āśv. Ś. S. 2, 7, 6; Caland, Ahnenkult 9) vorkommende Vorschrift, dass ein Opferer, der in der ersten Hälfte seines Lebens (unter fünfzig) steht, den Saum seines Kleides den Manen hinwirft, in der zweiten jedoch Haare seines Körpers. Hierauf wäscht er das Gefäss, in dem sich das Mus für die Piṇḍa's befand, sprengt unter Sprüchen an die Manen das Wasser von rechts nach links, stürzt das Gefäss um, kreuzt seine Hände und verehrt die Manen. Darauf geht er an das Ufer eines Gewässers und giesst unter Sprüchen für die Manen drei Hände Wasser hin.

4) *Aṣṭakās.* Die Feier der Aṣṭakās hat ursprünglich mit der Jahreswende in Zusammenhang gestanden (Oldenberg, ISt. 15, 145 ff.; Jolly, Dharmasūtra des V. 42; Winternitz, WZKM. 4, 205). Sie finden nach dem Vollmond im Monat Āgrahāyaṇa statt; wie Āśv. 2, 4, 1 genauer angiebt »an den achten Tagen der vier zweiten Monatshälften des hemanta und śiśira«, demnach in der zweiten Hälfte der Monate Mārgaśīrṣa, Pauṣa, Māgha, Phālguna. Die Meinungen über ihre Zahl schwanken indess. G. führt 3, 10, 4 die Meinung Kautsa's an, dass »der Winter vier Aṣṭakās hat«, während es nach Audgāhamāni, Gautama, Vārkakhaṇḍin nur drei gebe. Von unseren Sūtren kennt nur Āśv. die erstgenannte Anzahl, die anderen nur drei oder weniger. G. lässt die drei Aṣṭakās am achten Tage der dunklen Hälften, die auf den Vollmond Āgrahāyaṇī, Taiṣī resp. Māghī folgen, darbringen, Baudh. (Caland, Altind. Ahnenkult p. 167) in Taiṣa, Māgha, Phālguna, oder »man darf alle drei Tage zusammennehmen« und die drei Aṣṭakās auf einmal, nämlich am siebenten, achten und neunten Tage der dunklen Hälfte feiern, auch sogar an einem Tage, dem achten, was auch Āśv.

2, 4, 2 erlaubt. Dies letztere ist die Regel bei H., der nur die durch drei Tage gefeierte Ekāṣṭakā kennt, am achten Tag der dunklen Monatshälfte, die dem Vollmond im Monat Māgha folgt. Ebenso Āp. Bhār. (Caland 166; Weber, Nakṣatra II, 337. 341). Im einzelnen weichen die Sūtras sehr von einander ab. G. 3, 10, 3 sagt, dass Bedenken herrschen, ob die Gottheit Agni, Manen, Prajāpati, die Ṛtu's oder die Allgötter seien. Aber sein erstes Sūtra erklärt, dass »die A. die Nacht zur Gottheit habe«, so dass verschiedene Redaktionen vorliegen. Āśv. 2, 4, 12 sagt, dass nach einigen die Allgötter, nach anderen Agni, Sūrya, Prajāpati, Rātri, Nakṣatra's, Ṛtu's, Pitṛ's oder »paśu« die Gottheiten der Aṣṭakās seien. P. 3, 3, 2 führt Indra, Allgötter, Prajāpati, die Manen an. Auch über die Art der Darbringungen herrscht Meinungsverschiedenheit. Kautsa bei G. schreibt für alle Fleisch vor; so auch Āśv. 2, 4, 4. 5. 7, der tags zuvor den Vätern »Mus«, Reis mit Sesam, Milchspeise oder Kuchen von vier Śarāvamassen darbringen und die Aṣṭakā mit Tieropfer und Sthālīpaka begehen lässt, und Baudh. (Caland). Andere dagegen schreiben für die erste Aṣṭakā nur Kuchen (daher »Kuchenaṣṭakā«) vor, für die zweite eine Kuh, für die dritte Gemüse (G. 3, 10, 9. 18; 4, 4, 17; P. 3, 3, 3. 8); S. 3, 12, 2; 13, 1; 14, 1 in umgekehrter Folge; doch stimmt zu P.'s Vorschrift seine 3, 3, 10 gegebene Anordnung nicht, dass beim Anvaṣṭakya aller Aṣṭakās von der linken Seite und Hüfte des Tieres geopfert werden soll, weil sie bei allen Aṣṭakās ein Fleischopfer voraussetzt. Das Kauśika spricht 19, 28 »von der Netzhaut der Aṣṭakākuh«, und nennt 138, 2 als havis für die Aṣṭakā: dhānāḥ, karambhaḥ u. s. w. und ev. paśu. Ein merkwürdiger Brauch am Vorabend der letzten Aṣṭakā wird von Mānava vorgeschrieben (WZKM. 4, 211); danach tötet und zerteilt der Opferer auf einem Kreuzwege eine Kuh und verteilt das Fleisch an alle etwaigen Passanten. An die Aṣṭakā schliesst sich das *Anvaṣṭakya* genannte Manenopfer, dessen Ritus Caland (Ahnenkult S. 115) für den ursprünglichen hält, an. Āśv. 2, 5, 1; P. 3, 3, 10 lassen es allen drei, S. 3, 13, 7; G. 4, 2, 2 nur der mittleren Aṣṭakā folgen. Während S. sie nur piṇḍapitṛyajñavat darbringt, geben andere ausführlichere und bemerkenswerte Vorschriften. Die Feier findet in einem umschlossenen Raume statt. Nach Āśv. 2, 5, 1 wird auf einem nach S. geneigten Platz Holz ans Feuer gelegt, das Feuer rings umhängt und im N. der Umhängung macht man eine Thür. Dreimal, ohne sie zu schütteln, breitet er die Opferstreu mit den Wurzeln von rechts nach links und setzt die Opferspeisen nieder: Mus (odana), Reis mit Sesam (kṛsara), Milchreis (pāyasa), Rührtrank mit saurer Milch (dadhimantha) und Rührtrank mit Honig (madhumantha). Nach dem Opfer an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana (S. S. 2, 6, 10), (dem agnaukaraṇa) spendet er mit Ausnahme des Honigtranks den Vätern und den Müttern (Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter), für die noch besonders surā und ācāma (Schaum von gekochtem Reis) vorgeschrieben sind. P. 3, 3, 11 fügt Salben und Kränze hinzu und erlaubt auch für Lehrer und Schüler, die ohne Nachkommenschaft geblieben sind, Spenden zu bringen. Āśv. erwähnt, dass einige in zwei oder sechs Gruben und zwar in die östlichen für die Väter (in die westlichen demnach für die Mütter) opfern. Dies ist der Fall bei P., am ausführlichsten bei G. 4, 2, 16ff.: Auf der südlichen Seite des umhüllten Raumes macht er von O. nach W. Gruben, je eine Spanne lang, vier Finger breit und tief. Vor der östlichen Grube stellt er eine Feuerstätte her und bringt dahin, hinter den Gruben herum, das Feuer. Nach Spenden an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana ist die Handlung links behängt und mit verhaltener Stimme zu vollziehen. Aus dem Ceremoniell sei hervorgehoben, dass man mit der Linken ein Grasbüschel ergreift und eine nach S. laufende Linie zieht mit den Worten: »fortgeschlagen sind die Asuras«; ebenfalls mit

der Linken fasst man einen Feuerbrand und legt ihn südlich von den Gruben nieder. Die Manen werden herbeigerufen, Wassergefässe in die Gruben niedergesetzt und der Reihe nach auf die über die Gruben gebreitete Darbhastreu links herum zum »Waschen für die Väter« ausgegossen; ferner wird dorthin je ein Drittel der Speise unter namentlicher Anrufung des Vaters, resp. Gross- und Urgrossvaters gethan oder, wenn er deren Namen nicht kennt, unter Anrufung der Manen auf der Erde, im Luftraum und Himmel. Dann wendet er sich ab, hält den Atem an und, bevor er aufatmet, wendet er sich zurück und flüstert: »es erfreuten sich die Manen u. s. w.« Hierauf wird, wieder unter Anrufungen, der Reihe nach auf die Piṇḍa's Salbe, Sesamöl, u. s. w. hingelegt und mit genau vorgeschriebener Stellung der Hände die »Abbitte« vollzogen. Unter Sprüchen blickt er sodann auf sein Haus, dann auf die Piṇḍa's und legt der Reihe nach auf die Piṇḍa's in den Gruben einen Faden als »Gewand« für jeden der Manen. Das mittlere Piṇḍa geniesst die Gattin, wenn sie Söhne wünscht, oder auch derjenige von den anwesenden Brahmanen, der die Überreste empfängt. Die anderen wirft er ins Wasser oder ins Feuer oder speist damit einen Brahmanen oder giebt sie einer Kuh. Der Feuerbrand wird mit Wasser ausgelöscht.

Ausser jenen drei, resp. nach Āśv. vier Aṣṭakās kennt das Ritual noch eine vierte resp. fünfte, die *madhyāvarṣa* fällt und das Ritual des Anvaṣṭakya oder auch des monatlichen Manenopfers hat (P. 3, 3, 13; S. 3, 13, 1; H. 2, 13, 3). Sie wird nach Āśv. 2, 5, 9 in der abnehmenden Hälfte des Monats Prauṣṭhapada gefeiert. Die Lesart Āśv.'s, welche die Mss. zeigen, *māghyāvarṣa* ist wohl kaum in *mādhyāvarṣa* zu verändern. Nach H. ist bei dieser Aṣṭakā Fleisch zu opfern und nur, wenn es keins giebt, Gemüse; anders P. 3, 3, 13, der sie eine Śākāṣṭakā nennt.

Die Darbringung der Aṣṭakās ist obligatorisch (Āśv. 2, 4, 11; G. 4, 1, 22; Ś. 3, 14, 6); doch sind für den unvermögenden verschiedene Erleichterungen vorgesehen. Āśv. 2, 4, 2 sagt, dass man nur an einem der vier vorgeschriebenen Tage (nur im Monat Māgha) eine Aṣṭakā darzubringen brauche und giebt 2, 4, 8—10 Vorschriften, die den ärmeren betreffen und auch bei G. und Ś. annähernd gleich wiederkehren. Nach G. 4, 1, 18 ff. kann er anstatt mit einer Kuh, wenn er unbemittelt ist, auch mit einem Stück Kleinvieh oder einer Topfspeise opfern oder einer Kuh Futter vorwerfen oder auch im Walde Gestrüpp anbrennen und sagen: »das ist meine Aṣṭakā«. Wie es scheint, gelten diese Erleichterungen nicht nur für die eine, sondern für alle Aṣṭakās. Einen wertvollen Versuch, in dem Śrāddharitual alte und junge Bestandteile zu scheiden, hat Caland (Ahnenkult 150 ff.) gemacht. Das Śrautaritual kennt zwei Arten regelmässiger Manenopfer, den Piṇḍapitṛyajña am Nachmittag, der dem Neumondsopfer vorangeht und den mit dem Sākamedha, dem dritten der Cāturmāsya's verbundenen Pitṛyajña (Weber, ISt. 10, 341) und ausserdem ein Surāopfer bei der Sautrāmaṇī.

Litt.: Bloomfield, Women as mourners in the AV. AJPh. XI, 18 (Sep.). — W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogerm. Völker. 4. Amsterdam 1888. — W. Caland, Altind. Ahnenkult. Leiden 1893 (Rec. von Pischel, GGA. December 1894; Knauer, Anz. f. Indog. Sprach- u. Altertumskunde VI, 21 ff.). — Colebrooke, life and ess. 2, 195. — Donner, Piṇḍapitṛyajña, Berlin 1870. — Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu und das Kāṭhaka GS. — Lanman, Mortuary Urns Proc. AOS. 1891, XCVIII. — Leist, Altar. jus gentium, Jena 1889, 188 ff. — Raj. Lala Mitra, Funeral cerem. of the anc. Hindus JASB. 39, 241 ff.; Taitt. Ār. Introduct. p. 33 ff. (giebt p. 33, Anm. eine ausführliche Übersicht über die Prayoga's und Paddh. über diesen Gegenstand, p. 57 Besprechung einiger RV.-Verse. — M. Müller, Über Totenbestattung und Opfergebräuche im Veda, ZDMG. IX, 1855; India, what can it teach us p. 240 u. 374 (Auszüge aus dem Nirṇayasindhu). On funeral ceremonies (in Anthropol. Rel.) p. 235 ff. — Oldenberg, Rel. des Veda,

S. 524 ff. — Regnaud, le śrāddha véd. Revue hist. rel. 25, 61 ff. — Roth, die Todtenbestattung im ind. Altertum ZDMG. 8, 467 ff. — Stenzler, Rede über die Sitte (Anhang zu Āśv. GS.). — Weber, Nakṣatra's 2, 337. 341; Vedische Beiträge 1895 (18. Buch des AV.). — Winternitz, notes on Śrāddhas and ancestral worship WZKM. 4, 199. — Rajkumar Sarvadhikari, Tagore Law Lectures 1880. — Monier Williams, IA. 5, 26. 81. 200. — Wilson, Ess. 2, 270 ff. — Zimmer, Altind. Leben 400 ff. — Forbes, Ras Mala 2, 356 ff. — Weitere Litt. Jolly § 57 ff.

III. ABRISS DES INHALTS DER ŚRAUTASŪTREN.

§ 58. **Zur Charakteristik der Śrautaopfer.** — Die in den Śrautas vorgeschriebenen Opfer, von Kāt. 1, 2, 2 als *dravyaṃ devatā tyāgaḥ* definirt, unterscheiden sich von denen des Gṛhyarituals durch die Dreizahl der Feuer und die Anwesenheit einer nach dem Charakter des Opfers sich richtenden Zahl von Priestern, ausschliesslich Brāhmaṇas, denen die Ausführung obliegt. Die Thätigkeit des Yajamāna beschränkt sich im Wesentlichen auf das Vollziehen des Tyāga (die formelle Opferung), das Verteilen der Dakṣiṇā's, die Hersagung der auf seine Person bezüglichen Mantras und die Saṃskāra's (Schlafen auf dem Erdboden u. s. w.); nur gelegentlich kommen andere Bestimmungen vor (cf. Kāt. 1, 7, 20 ff. und Komm.). Alles andere steht den Priestern zu. Bei dem Agnihotra wird nur der Adhvaryu erfordert, zum Agnyādheya wie zum Neu- und Vollmondsopfer gehören vier: Adhvaryu, Āgnīdhra, Hotṛ, Brahman[1]. Beim Cāturmāsyaopfer kommt als fünfter der Pratiprasthātṛ, beim Paśubandha, abgesehen vom Śamitṛ, als sechster der Maitrāvaruṇa hinzu. 16 Priester sind zum Somaopfer nötig, nämlich der Hotṛ mit Maitrāvaruṇa, Acchāvāka, Grāvastut, Adhvaryu mit Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ; Udgātṛ mit Prastotṛ, Pratihartṛ, Subrahmaṇya; Brahman mit Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Āgnīdhra[2], wozu als 17. bei den Kauṣītakins noch der als Oberaufseher fungirende Sadasya tritt. Praktisch stellt sich aber die Einteilung insofern etwas anders, als die drei Gehilfen des Brahman und von den Adhvaryus einer, der Neṣṭṛ, dem Hotṛ zur Seite stehen[3].

Abgesehen von den manuellen Handlungen und Verrichtungen, die im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschliesslich den Adhvaryu's obliegen, haben diese Priester die Pflicht, die vorgeschriebenen Mantrarecitationen auszuführen. Unter dem Namen »*mantra*« begreift Kāt. 1, 3, 1 die sich in vier Gruppen scheidenden Texte, die *ṛc*, *yajus'*, *sāman* und *nigada's*. Die Verse und Lieder des ṚV. gebühren dem Hotṛ und seinen Assistenten, die Sprüche des Yajus vornehmlich den Adhvaryu's, die Gesänge den Udgātṛ's[4]. Unter Nigada's versteht man eine Art von Yajus, Praiṣa's, die den Zweck haben andere anzurufen, aufzufordern und von den eigentlichen Yajus sich dadurch unterscheiden, dass sie ihrem Zweck entsprechend laut gegeben werden, während die Sprüche des Yajurveda nur zu murmeln sind[5]. Die Sūtren befassen sich eingehend mit dem Verhältnis von Mantra und Handlung[6], mit der Aufeinanderfolge und Collision von Ceremonien[7] und treffen auch Vorsorge für den Fall, dass bei der Fülle der zu merkenden Sprüche, Verse u. s. w. das Gedächtnis versagt[8]. Als Aufseher des Ganzen fungirt der Brahman, der aller drei Veden kundig sein und das ganze Opfer nachdenken soll[9]. Die Priester erhalten als Lohn die Dakṣiṇā's[10], die nach Art und Wert sehr verschieden sind, und, wie verschiedene Beispiele zeigen, auch den Charakter des Opfers zum Ausdruck bringen. Manche Gaben sind verboten (ISt. 10, 58. 384). Sie nehmen die Geschenke in Empfang mit Sprüchen, die die Gottheiten als Empfänger bezeichnen (Rudra für eine Kuh, Soma für ein Gewand u. s. w. Āp. 14, 11, 1 ff.). Vor Beginn des Opfers sind die Priester zu wählen[11]; wie nicht jeder Brahmane dazu geeignet ist, sondern gewisse geistige und auch körper-

liche Eigenschaften besitzen muss[12], so ist auch nicht jeder als Yajamāna von ihnen zuzulassen. Selbstverständlich muss dieser den drei oberen Kasten angehören; nur wenige Ausnahmen davon sind gestattet[13]. Aber auch den Yajamāna der oberen Kasten muss der Priester prüfen, verschiedene Fragen an ihn richten, u. a. feststellen, ob etwa das Opfer von andern Priestern schon zum Teil vollzogen, aber in Uneinigkeit verlassen worden sei. Die Frucht des Opfers, sein »*phala*« kommt dem Opferer zugute, aber die absichtlichen oder unabsichtlichen Fehler der Priester, die es in der Hand haben ihn zu schädigen oder zu verderben, fallen ihm ebenfalls zur Last[14]. Beispiele aus der Vorzeit, welche die Übel falschen Opferns schildern, werden erwähnt und mannigfache Unterschiede im Ritual teils empfohlen teils mit grösserer oder geringerer Emphase abgelehnt. Eine das ganze Ritual durchziehende, durchweg anerkannte Unterscheidung zwischen den einzelnen Priestergeschlechtern abgesehen von der Haartracht, besteht, in dem *pañcāvadāna* resp. *caturavadāna*, dem Nehmen von vier resp. fünf Abschnitten von der Opfergabe und in der dadurch verursachten Einteilung in *pañcāvattins*, (Jamadagni's, Bhrgu's und einige andere), und *caturavattins*[15]. Wichtiger ist die auf einen alten Cultgegensatz zwischen Vasiṣṭha, Śaunaka u. a. zurückzuführende Anwendung von Narāśaṃsa resp. Tanūnapātversen bei der zweiten der 5—12, bei jedem Opfer wiederkehrenden Prayāja's[16]. Die Opfer zerfallen in Prakṛti's und Vikṛti's, Grundformen und Ableitungen von dieser Grundform. Jene gelten als Paradigma, nach dessen Muster andere Opfer zu vollziehen sind. So bildet das Neu- und Vollmondsopfer die Prakṛti aller anderen Iṣṭi's und der Paśubandha's[17], speciell des Agnīṣomīya Paśu, der selbst wieder Vorbild für den Savanīya ist, dieser für die Aikadaśinas u. s. w. Der Agniṣṭoma ist die Grundform für den Dvādaśāha und die Ekāha's, der Dvādaśāha für die Ahīna's (zwei- bis zwölftägigen Opfer) und die Sattra's oder mehr als zwölftägigen Opfer. Diese Unterscheidung ist aber nur ungefähr; denn keine der nachfolgenden Prakṛti's ist ganz unabhängig von der vorausgehenden, sondern setzt dieselbe voraus[18]. Jedes Opfer besteht aus Haupt- und Nebengliedern: *pradhāna's*, die ihm seine Individualität geben und von Opfer zu Opfer sich ändern und *aṅga's*, Hilfsakte, die Opfer für Opfer wiederkehren und in der Hauptsache unverändert sind. So bilden beim Vollmondsopfer der Puroḍāśa aṣṭākapāla für Agni, der P. ekādaśakapāla für Agni-Soma und zwischen beiden der Upāṃśuyāga für Viṣṇu oder Agni-Soma u. s. w. das *pradhāna*; alles andere dagegen, wie prayāja's und anuyāja's, sind *aṅga's*, Hilfshandlungen, welche an sich keine Bedeutung haben, sondern nur auf die Haupthandlung hinzielen[19]. Sie bilden das *tantra*, das bei Gleichheit von Ort und Zeit für mehrere Pradhāna's zugleich dienen kann[20]. Bei Vikṛti's bleibt das *tantra* im Wesentlichen unverändert; nur Einzelheiten schwanken, z. B. werden anstatt der bei Iṣṭi's und Paśubandha's normalen Zahl von 17 Sāmidhenīversen bisweilen nur 15 vorgeschrieben. Die Pradhāna's hingegen werden durch ganz andere ersetzt; anstelle der genannten Gottheiten des Vollmondsopfers tritt z. B. bei der Āgrayaṇa-iṣṭi ein Puroḍāśa aus Reis resp. Gerste für Indrāgni, ein Caru für die Viśvedevāḥ, ein ekakapāla für Dyāvāpṛthivī. Dementsprechend müssen auch in Formeln oder, wo sonst die Götter des Opfers erwähnt werden (wie beim Nirvapaṇa des Havis und dem Sūktavāka), deren Namen geändert werden; selbstverständlich variiren auch die Havisgaben. Von deren Beschaffenheit hängt wieder zum Teil ab die Herstellung der erforderlichen Geräte, wie das Holen und Behauen der beim Tieropfer notwendigen Opferpfosten, die Wahl der mannigfachen Geräte und Gefässe, die bei Beginn des Opfers aufgestellt werden[21]. Jene Pradhāna's bilden, wie im Gṛhyaritual (oben S. 72), den Āvāpa, der seine Stelle zwischen den beiden Ājyabhāga und der

Spende für Agni Sviṣṭakṛt hat[22]. Die vielen allgemeinen Vorschriften über Opferbrauch finden sich in den Paribhāṣā's (bes. Āp. und Kāt. Buch 1) zusammengestellt und orientiren ausreichend über die Technik des Opfers. Hervorgehoben mögen hier die beiden Hauptgattungen von Spenden werden, die *yajati's* und die *juhoti's*, die Kāt. 1, 2, 6. 7 (abweichend von Āp. Paribh. 86. 95) vorschreibt. Alle Homa's geschehen, wofern nicht ausdrücklich anders gesagt wird, am Āhavanīyafeuer. Die *yajati's* werden vom Adhvaryu stehend nach vorhergehender Puronuvākyā und Yājyā und die Yājyā beschliessendem Vauṣaṭruf dargebracht (Kāt. 1, 2, 6)[23]. Der vom Hotṛ herzusagenden Puronuvākyā, die den Zweck hat, die Gottheit zu rufen, während die Yājyā sich auf die Darbringung bezieht (Kāt. 1, 8, 9 Komm.; Śat. Br. 1, 7, 2, 17; Ś. 1, 17, 13 ff.) geht der Befehl, sie herzusagen, voraus, der vom Adhvaryu oder Maitrāvaruṇa zu erteilen ist. Im letzteren Falle gibt erst der Adhvaryu dem Maitrāvaruṇa den Sampraiṣa »*agnaye preṣya*«! »*somāya preṣya*«! und der Mv. erteilt dem Hotṛ den Praiṣa »*agnaye 'nubrūhi*«! (Kāt. 1, 9, 13. 14). Vor der Yājyā sagt der Adhvaryu zum Āgnīdhra (*āśrāvayati*: *om śrāvaya*, dieser erwidert (*pratyāśrāvayati*) *astu śrauṣaṭ*[24]. Der Adhvaryu fordert sodann den Hotṛ mit *Agnim* (Somaṃ u. s. w.) *yaja* zur Recitation auf; und dieser beginnt mit der Agurformel *ye3 yajāmahe* die Yājyā[25]. Sitzend dagegen, mit Beugen des rechten Knies und nur vom Svāhāruf (nicht von Anuvākyā, Yājyā, Vaṣaṭ) begleitet, werden die *juhoti*-spenden dargebracht (daher *upaviṣṭahoma's*)[26].

[1] Kāt. Paddh. S. 355. J. Muir, on the rel. of the priests to the other classes of Ind. soc. OST 14. Weber, ISt. 10, 327. Allgemein über die Priester handelt Weber, ISt. 10, 141 ff. in seinen »Collektanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmaṇa und Sutra«, die mit Ludwig RV. 3 als Einleitung in das Studium des Rituals dienen können. — Yajneśvaraśarman in Āryavidyāsudh. p. 61, der beim Agnyādheya anstelle des Āgnīdhra den Udgātṛ nennt. — Über die Bedeutung des Brahman u. a. Priester Eggeling SBE 12, XXI. — [2] Weber, l. c. S. 144, wo weit. Lit. Yajneśvaraśarman p. 61. Āp. X, 1, 9. Āśv. 4, 1, 4 ff. — [3] Weber, ISt. 9, 375. — [4] Lāṭ. 4, 10, 7. Āp. Paribh. 17; Barth, les rel. de l'Inde 31. — [5] Kāt. 1, 3, 1; 3, 10. Āp. Paribh. 9. Eine Übersicht der den Hotṛs zugehörenden Nigadas ŚŚr. S. I, p. 641. Index. — [6] z. B. Kāt. 1, 3, 4 ff. Āp. Paribh. 45 ff. — [7] Kāt. 1, 5, 5 ff. — [8] Weber, ISt. 5, 408. 9; 10, 155. — [9] Āp. Paribh. 19, s. oben Anm. 1. — [10] Weber, ISt. 10, 50 ff. Muir, OST I; Klemm, Ṣaḍviṃśabr. 86; Ludwig, RV. 3, 273. — [11] Die Form der Wahl zeigt Kāt. Paddh. S. 355. — [12] Weber, l. c. 145 ff. — [13] M. Müller, ZDMG. IX, XLIII; SBE. 30, 316; Weber, l. c. 13. 147. — [14] Weber, l. c. — [15] Kāt. 1, 9, 3 u. a. Eggeling, SBE. 12, 192 (s. o. S. 72 § 43). — [16] Mīmāṃsā. 403 ff. Haug, Ait. Br. 2, 81; Weber, ISt. 10, 89 ff. Schwab, Tieropfer S. 90, Anm. — [17] z. B. Ś. 1, 16, 1. 2; 6, 1, 1. Āp. Paribh. 114 ff. — [18] A. Barth, Revue critique vol. XI (1872) p. 407. — [19] Ś. 1, 16, 4 Comm.; Āp. Paribh. 70 ff. — [20] Kāt. 1, 7, 1. 2. Ś. 1, 16, 5. 6. — [21] NVOpfer S. 20. Schwab S. 1 ff. Von M. Müller auf Grund von Kāt. 1, 3, 31 ff. ZDMG. 9, VII, XXXVI, LXXVIII näher beschrieben. — [22] Ś. 1. 16, 3 und Comm.; NVOpfer S. 107 ff. Schwab, S. XVI. 111 ff. — [23] Weber, ISt. 2, 305; 9, 256. Eggeling SBE. 12, 88. 135. — [24] Die Worte śrauṣaṭ, vaṣaṭ und die selten vorkommenden vaṭ, vaṭ, veṭ sucht W. Foy ZDMG. 50, 139 zu erklären. — [25] Āśv. 1, 5, 4. 5. Beispiele in meinem Neu- und Vollmondsopfer. Die Erklärung vieler ritueller Termini bei Eggeling, SBE. 12, 26 (Index) 41. — [26] Kāt. 1, 2, 7; 8, 38; 3, 7, 5. 6. — Weber, ISt. 9, 334.

Complicirter sind die Verhältnisse beim Somaopfer. Sie werden charakterisirt durch die Recitationen der Hotṛ's und die Gesänge der Udgātṛ's oder Sänger. *Graha* (Becher), *śastra* (Preislied), *stotra* (Lobgesang) sind engverbunden (Śat. Br. 8, 1, 3, 4). Der Agniṣṭoma enthält 12 solcher Śastra's und diesen entsprechend 12 Stotra's der Sāmasänger[1]. Von den 5 Śastra's der Morgenpressung fallen zwei (*ājya* und *pra-uga*) auf den Hotṛ, drei *ājya's* auf Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin, resp. Acchāvāka. Diesen entsprechen von Seiten der Udgātṛ's das *bahiṣpavamānastotra* und vier *dhurya* genannte

Ājyastotra's. Die Mittagpressung enthält zwei Śastra's des Hotṛ (*marutvatīya, niṣkevalya*) und drei der Hotraka's; demgemäss fünf Stotra's, erstens das *mādhyandinapavamānastotra*[2] und vier andere, die *pṛṣṭha-stotra's* (SV. I, 49). Das Abendsavana[3] schliesslich enthält nur zwei Sastra's (*vaiśvadeva-* und *āgnimāruta*), die der Hotṛ sagt und zwei Stotra's, das *ārbhavapavāmana* und *agniṣṭomasāman* (*yajñāyajñīya*); beim Agniṣṭoma im Ganzen 190 Verse[4].

Die *stotra's* beruhen auf Gesang, die *śastra's* sind Recitationen: *apragītamantrasādhyā stutiḥ śastram, pragītamantrasādhyā stutiḥ stotram*[5]. Die Melodien dieser Gesänge heissen *sāman* (*gāna, gīti; gītiṣu sāmākhyā*)[6]. Wir wissen nicht, ob etwa mit ihnen früher andere mehr volkstümliche Texte verbunden waren[7]; gegenwärtig liegen ihnen Verse des ṚV. zugrunde[8] und zuweilen erstreckt sich die Bezeichnung *sāman* auch auf diese Texte mit[9]. Derselbe Vers kann nur nach einer (*ekasāmin*) oder nach verschiedenen Melodien (*bahusāmin*)[10] gesungen werden, andrerseits dieselbe Melodie zu verschiedenen Versen[11]. Daher ergibt sich oft die Notwendigkeit, die Ṛcas den Sāmans entsprechend einzurichten, zu erweitern, zu modificiren, und die Herstellung dieser *staubhika*form hat zur Entwickelung einer technischen Litteratur geführt, die, wie das Puṣpa- oder Phullasūtra, dem Zweck der Ummodelung der Ṛcas dienen[12]. Entweder genügen dazu Modifikationen der Silben der Verse selbst (girā zu irā, āyirā)[13] sog. *akṣara-* oder *varṇastobha's*[14] oder man schiebt ganze Silben oder Sätze ein, *pada-* oder *vākyastobha's*, von denen Sāy. l. c. 15 resp. 9 unterscheidet. An sich sinnlos, haben sie nur den Zweck, den Tönen als Stütze zu dienen[15].

Die Singweisen sind sehr zahlreich (*sāmavede sahasraṃ gītyupāyāḥ*)[16] und haben verschiedene Namen[17], von denen die zwei bekanntesten und wichtigsten Bṛhat und Rathaṃtara schon im ṚV. vorkommen[18]. Dieses Benennen einzelner Melodien erinnert an die Meistersänger des deutschen Mittelalters mit ihren Weisen und Tönen, ihrem »endlosen Töne-Geleis« und den leges tabulaturae. Einige ihrer Namen sind, wie Burnell sagt, "most comical as applied to sacred chants". Sie werden gesungen *kruṣṭādibhiḥ saptabhiḥ svaraiḥ* samt deren Modifikationen[19] und bilden unsere älteste, noch wenig benutzte und geläuterte Quelle für indische Musik[20], von der Burnell im Ārṣ. Br. ein in Choralnoten umgeschriebenes Beispiel gegeben hat. Der Gesang wird begleitet von Bewegungen der Finger[21], wozu Chrysander eine Parallele (l. c. 30) in der mittelalterlichen Solmisation findet, und von Anordnungen von Stäbchen, die zur Zählung der komplicirteren Formen der Gesänge, der Stomaverse, dienen[22].

Jedes Sāman zerfällt in 4, 5 oder 7 Teile oder Absätze, in der Regel in 4 oder 5, den *prastāva* (a), eingeleitet durch *hum*, gesungen vom Prastotṛ, den *udgītha* (b), eingeleitet durch *om*, gesungen vom Udgātṛ, den *pratihāra* (c), eingeleitet durch *hum*, vom Pratihartṛ und das *nidhana* (d), das gemeinschaftlich von allen gesungene Finale. Wird der Hiṃkāra besonders gezählt oder der Pratihāra zerlegt in den Pratihāra und das vom Udgātṛ zu singende *upadrava*, so entstehen 5 Teile[23]. Das Pañcavidha-, Prastāva- u. a. Sūtra's haben mit dieser Einteilung sich befasst[24]. Die Wahl der Nidhana's wird auch abhängig gemacht von besonderen Wünschen des Opferers[25]. Zu den genannten Sāmasängern kommen noch die Upagātṛ's, 4—6 Sänger untergeordneten Ranges, die den Gesang mit *ho* in tiefster Lage begleiten, hinzu[26]. Der Vers, zu dem die Melodie gesungen wird (*ṛci sāma gīyate, ṛcy adhyūḍhaṃ sāma g.*), heisst ihre *yoni*, ihr *āśraya*[27]. Die Brāhmaṇa's beschäftigen sich oft mit diesem Verhältnis; Śat. Br. 8, 1, 3, 5 heisst das Sāman »*ṛcaḥ patiḥ*«; 4, 6, 7, 11 *vṛṣā sāma yoṣām ṛcam-adhyeti* u. s. w. SVidh. Br. 1, 1, 10 ist die Ṛc mit den »Knochen«, der Ton mit dem »Fleisch«, die Stobha's mit

»Haaren« verglichen[28]. Warum die Sāmasänger sich geringer Wertschätzung erfreuten, ist nicht klar. Wie die Gesetzbücher ihre Abneigung wiederholt zum Ausdruck bringen, so wird Kathāsarits. 1, 6, 51 ff. ein Chandoga als dummer Kerl gefoppt. BURNELL hat die Abneigung der Anhänger des ṚV. und Yajus gegen sie mit der niederen Stellung, die "members of choirs and orchestras" auch heutzutage einnehmen, zu erklären versucht[29]; auf eine andere Möglichkeit habe ich hingewiesen[30].

Gehören zu einer Melodie mehrere Verse, so heisst dies ein *stotra*, das gewöhnlich aus einem Tṛca oder einer Pragāthastrophe besteht[1]. Diese Stotra's bilden die Grundlage der *stoma's* ("forms of chanting stotras")[2], die meist in verschiedenartiger Wiederholung jener Stotra's bestehen. Die Mehrzahl der Stoma's hat verschiedene Abarten (*viṣṭuti*). Das Agniṣṭomaopfer beginnt mit dem *trivṛt* oder *bahiṣpavamānastoma*, der während der Läuterung des Somatrankes ausserhalb der für das Opfer hergerichteten Laube gesungen wird und die neun Verse SV. 2, 1—9 zur Grundlage hat. Es gibt drei Arten (Viṣṭuti) des trivṛt, die *udyatī*, *parivartinī* und *kulāyinī*. Die erste setzt sich aus drei *Paryāya's*, Gängen oder Sätzen zusammen und mit dem ersten Verse des ersten, mit dem zweiten des zweiten und mit dem dritten Verse des dritten P. wird der Hiṃkāra verbunden (hum a d g, b hum e h, c f hum i). Die *parivartinī viṣṭuti* befolgt die Versordnung abc, def, ghi; die *kulāyinī* abc, efd, igh[33]. Im Unterschied von diesem trivṛtstoma hat der *pañcadaśastoma*[34] eine Grundlage von nur drei Versen, die aus einer Pragāthastrophe hergestellt werden. Es gibt auch für ihn mehrere Viṣṭuti's, z. B. die pañcapañcini, die aus folgender Anordnung der Verse besteht 1) Paryāya: aaa + b + c. 2) Paryāya a + bbb + c. 3) P. a + b + ccc. Der Hiṃkāra tritt vor 3a, 3b, 3c ein. Eine andere Viṣṭuti desselben Stoma hat die Paryāya's aaa + b + c, a + b + c, a + bbb + ccc[5]. Die einzelnen Glieder der Paryāya's wie 3a, a heissen die *viṣṭāva's*[36]. In ähnlicher Weise wird Mittags der *saptadaśa*- und abends der *ekaviṃśastoma* hergestellt. Alle vier zusammen sind die »Lichter« des Agniṣṭoma, der darum auch *Jyotiṣṭoma* genannt wird[37]. Ausser diesen Stoma's kennt das Ritual andere, von denen die wichtigsten sind die *triṇavatrayastriṃśau* und die drei den Namen *chandoma* führenden *caturviṃśa* (24 = Gāyatrī), *catuścatvāriṃśa* (44 = Triṣṭubh), *aṣṭācatvāriṃśa* (Jagatī)[38]. Bei anderen Somaopfern als dem Agniṣṭoma verbinden sich bisweilen zwei Sāmatṛca's in der Weise, dass das eine das andere wie eine Yoni den Garbha umgibt, indem es sowohl vor- als hinterdrein gesungen wird[39]. Gewöhnlich werden dazu Bṛhat und Rathaṃtara verwendet (so dass man also erst das Bṛhat resp. Rath. singt, dann das zweite Sāman und hinterdrein wieder das Bṛhat resp. Rath.); ausser diesen beiden die Vairūpa-, Vairāja-, Śākvara-, Raivatamelodien, die mit jenen zusammen die *pṛṣṭhastotra's* heissen. Die sechs Tage grösserer Opfer, in denen jene 6 Pṛṣṭha's der Reihe nach als Pṛṣṭhastotras des Hotṛ verwendet werden, heissen darum *pṛṣṭhyaṣaḍaha*[40].

Zu allen Stotras haben die Udgātṛ's mit den Worten *brahman stoṣyāmaḥ praśāstar!*[41] die Erlaubnis des Brahman und Maitrāvaruṇa einzuholen, die sie ihnen mit einem in *oṃ stuta* ausgehenden Spruch gewähren. Brahman soll ein Vasiṣṭha sein (Āp. 14, 9, 7) oder wer sonst die »Stomabhāgasprüche« kennt[42]. Der Brahman wählt der Reihe nach immer einen von diesen 31 Stomabhāga's zur Antwort (12 beim Agniṣṭoma, 15 beim Ukthya, 16 beim Ṣoḍaśin). Auf den Gesang der Udgātṛ's folgt (bei den Pavamāna's nicht unmittelbar) das Śastra des Hotṛ, resp. der Hotraka's. Nach dem letzten Pratihāra erteilt ihnen der Stotrakārin mit dem Wort »*eṣā!*« (»das ist die letzte Ṛc«) hierzu den Befehl[43]. Der Hotṛ richtet an den Adhvaryu den *āhāva: śoṃsāvo3!* (mittags: *adhvaryo śoṃsāvo3!*, abends: *a. śośoṃsāvo3*)[44], worauf

der Adhvaryu erwidert (*pratigṛṇāte, pratigara*) *othā modaiva* oder *śoṃsā modaiva*[47]. Beim ersten Śastra des Prātaḥsavana geht diesem Zwiegespräch die sog. *akṣarapaṅkti* (*sumatpadragāde*) voran und ein Japa, dass Mātariśvan unverletzt die Pada's, und die Kavis unverletzt die Uktha's machen möchten. Dem Zwiegespräch folgt ein *tūṣṇīṃjapa* mit 3 oder 6 Pausen und diesen die *puroruc* »Vorleuchte«. Für die am Anfang des Śastra stehende Puroruc treten mittags und abends die Nividformeln (Anrufungen)[46] ein und stehen in der Mitte resp. am Ende der betreffenden Hymne (*nividdhānīya*). Nach dem Komm. zu S. 8, 16, 1[47] sind alle Nivid, Puroruc, Praiṣa's auf Viśvāmitra zurückzuführen. Während die Nivids von einem besonderen Āhāva eingeleitet werden, fehlt dieser bei den Puroruc. Das Bild des ganzen Ājyaśastra ist (nach Śāṅkh.) also dieses:

Hotṛ: [Akṣarapaṅkti][48]. Japa. Āhāva: »śoṃsāvo!«

Adhvaryu: »śoṃsā! modaiva!«

Hotṛ: tūṣṇīṃśaṃsa[49].

puroruc[50].

Ājya-Sūkta 3, 13, v. 1—6 (Vers 1 wird nach Āśv. dreimal gesagt; bei andren Opfern andere Hymnen).

śoṃsāvo!

Adhvaryu: śoṃsā! modaiva!

Hotṛ: Schlussvers (paridhānīyā) 3, 13, 7. (Āśv. dreimal.)

Āhāva. Pratigara.

Hotṛ recitirt das (mit jedem Śastra sich ändernde) *ukthavīrya* »Kraft des Uktha« oder *śastrājapa* (Āśv.)[51].

Adhv. *oṃ ukthaśāḥ!*[52] *yaja somasya!*

Hotṛ sagt die Yājyā: *ye3 yajāmahe* agne — (ṚV. 3, 25, 4) — *devā3 vau3ṣaṭ* und den Anuvaṣaṭkāra *somasyāgne vīhī3 vau3ṣaṭ*. Darauf folgt das Trinken der Graha's.

Die Hersagung dieses Ājya ist auch im einzelnen geregelt in Bezug auf Tonlage, Verbindung der einzelnen Teile unter einander u. s. w., wie namentlich aus Āśv. ersichtlich ist[53]. Von dem Ājya unterscheiden sich die anderen Śastra's durch die Wahl andrer Hymnen und Verse und auch vielfach durch einzelne Besonderheiten. Oft nimmt die Form einen künstlicheren Charakter an. Dem Pra-ugaśastra, dem zweiten der Morgenpressung geht der *abhihiṃkāra* (hiṃ bhūr bhuvaḥ svar om [Sabb. 11]) voran. Auf jede seiner 7 von Āhāva und Pratigara eingeleiteten Puroruc folgt ein Tṛca des Hotṛ (Haug, Ait. Br. 2, 158).

Am Anfang des ersten Mittag- und Abendśastra stehen die *pratipadanucarau* die »Eingangs-« und »Gegenstrophe«, deren jede aus 3 Versen besteht[53]. So sind bei dem Mārutaśastra (dem ersten des Mittags) ṚV. 8, 57, 1—3 resp. 8, 2, 1—3 die Pratipad- und Anucarastrophe, jede von Āhāva und Pratigara eingeleitet. Ihnen folgt, wiederum nach einem Āhāva, die Pragāthastrophe ṚV. 8, 53, 5. 6 (wie alle Pragātha's aus Kakubh oder Bṛhatī und Satobṛhatī bestehend), *Indranihava* genannt. Für diese wie für andere gilt der Ś. 7, 25, 3 ff. vorgeschriebene *pragrathanadharma*[55], der darin besteht, dass die Verse mit einander verflochten werden, indem der letzte Pāda wiederholt und mit dem ersten des nächsten Verses verbunden wird. Die beiden Verse / 1) *indra nedīya ed ihi* (*a*) *mitamedhābhir ūtibhiḥ* (*b*) / *ā śaṃtama śaṃtamābhir abhiṣṭibhir* (*c*) *ā svāpe svāpibhiḥ* (*d*) // 2) *ājituraṃ satpatiṃ viśvacarṣaṇiṃ* (*e*) *kṛdhi prajāsv ābhagam* (*f*) / *pra sū tirā śacībhir ye ta ukthinaḥ* (*g*) *kratuṃ punata ānuṣak* (*h*) //) erhalten danach folgendes Aussehen[56] 1) *indra — ā svāpe svāpibho3m* (abcd) 2) *ā svāpe svāpibhir ājituraṃ satpatiṃ viśvacarṣaṇiṃ / kṛdhi prajāsv ābhago3m* (d/ef) *kṛdhi prajāsv ābhagaṃ pra sū tirā śacībhir ye ta ukthinaḥ / ṛtuṃ punata ānuṣo3m* (fgh). So werden aus zwei Versen drei, 1 Bṛhatī und 2 Kakubh.

Eine ähnliche Bildungsweise findet sich z. B. am 6. Tage des Daśarātra, an dem die Mahānāmnīverse den Stotriya des Śakvarasāman bilden und so geordnet werden, dass drei Verse aus neun Mahānāmnī's hergestellt werden. Āśv. 7, 12, 10; 8, 10, 6, 10 (17). Ait. Ār. Comm. p. 378. — Eine noch grössere Künstelei ist das *viharaṇa* (*vi-har*) genannte Durchsetzen[57] verschiedener Verse oder Versteile verschiedener Lieder mit einander, wovon Roth schon im RV. hat Spuren finden wollen[58]. Beim Āpyāyana der Mittagpressung z. B. sagt der Grāvastut die drei Āpyāyanaverse so her, dass er jedem dieser Verse zwei Verse des Arbudaliedes (10, 94) folgen lässt und dem letzten den fünften dieses Liedes[59]. Weiter noch geht der Brauch beim Ṣoḍaśin[60], wo ein Gāyatrī- mit einem Paṅktitṛca, ein Uṣṇiktṛca mit einem Bṛhatīa u. s. w. vermischt werden und zwar so, dass dem ersten Gāyatrīpāda der erste Paṅktipāda u. s. w. folgt. Ein ähnlicher, etwas modificirter Fall ist das von Haug[61] beschriebene *vyatimarśaṃ vihāraṇa* der Vālakhilyaverse.

Auf den Indranihava folgt der in gleicher Weise herzustellende Bṛhaspatipragātha, dann die *dhāyyā's* (Ergänzungsverse)[62], der Marutvatīyapragātha, die Nividhymne 1, 73, in die nach v. 6 die Nividformel eingeschoben wird; das Ukthavīrya, Yājyāvers und Libation[63].

Während die Tṛca's am Anfang des Hotṛśastra mittags und abends pratipadanucarau heissen, führen die Tṛcas am Anfang aller folgenden Śastra's den Namen *stotriya* und *anurūpa*; ebenso die Tṛca's am Anfang aller Śastra's der Hotraka's[64]. Der Anurūpa (Antistrophe) muss in Metrum, Silbenzahl, Gottheit und Beginn dem Stotriya entsprechen, »anurūpa« sein[65]. Der Stotriya beim Niṣkevalyaśastra z. B. lautet *abhi tvā śūra nonumaḥ* (RV. 7, 32, 22. 23), der Anurūpa *abhi tvā pūrvapītaye* (RV. 8, 3, 7. 8). Dieser dem Gesange der Sāmasänger folgende und danach benannte Stotriya enthält denselben Text wie deren Stotra[66]. Seine beiden Strophen sind in einen Tṛca (s. o.) umzuformen, ebenso wie die des Anurūpa. Es folgen auf beide die Dhāyyā, Sāmapragātha, Nividdhānīyasūkta 1, 32, 1—15 (nach Vers 9 die Nivid), Ukthavīrya. Der Yajamāna sagt über das Stotra: »*stutasya stutam asi*«, über das Śastra *śastrasya śastram asi*. Hinzuweisen ist noch auf die verschiedene Tonlage, die bei den Recitationen früh, mittags und abends gewählt wird. Tiefe Stimme ist für das Prātahsavana vorgeschrieben; höher als das Ājya ist das Pra-ugaśastra zu sprechen. Mittlere Tonlage (oder auch höchste) wählt man beim Mittagsavana, die höchste (oder auch tiefe oder mittlere) Tonlage gilt für die Abendpressung[67]. Höher als das Vaiśvadeva ist das Āgnimāruta zu sagen. Auch die Körperhaltung ist von einigen vorgeschrieben; früh gehen sie »schleichend«, mittags »geneigt«, abends »aufrecht« vor[68]; langsamer ferner mit den beiden ersten, eilig mit dem 3. Savana[69].

Wie die Śrautaopfer jetzt vorliegen, erscheinen sie in starrer und wenig mehr der Veränderung ausgesetzter Form; aber die Brāhmaṇa's enthalten Äusserungen, die einige Einblicke in die Geschichte des Rituals gestatten und das Vormals (*purā*) dem Jetzt (*etarhi*) gegenüberstellen[70].

Die folgende Darstellung muss sich darauf beschränken, den allgemeinen Gang der Opfer zu charakterisiren. Hinreichende Antwort auf viele Fragen, die man von verschiedenen Standpunkten aus an den indischen Opferkult richten kann, können nur Übersetzungen dieser umfangreichen Texte geben. Verschiedene Priesterfamilien, vielleicht verschiedene Stämme haben durch viele Jahrhunderte an seiner Ausbildung mitgewirkt; Generationen von Śrotriya's haben eingefügt, geordnet, auch verwässert und ein vollständiges Repertorium der Cultuswissenschaft zusammengetragen, das der kulturgeschichtlichen Durchdringung und Belebung harrt.

[1] Sāmaveda I, p. 30. 33. 34. Haug, Ait. Br. 2, 230; Weber, ISt. 9, 229. 276. Eggeling, SBE. 26. 325 (mit einer Übersicht dieser śastra's u. stotra's). Klemm, Ṣaḍviṃśabr. p. 87. 89. 90. Ludwig, RV. 6, 172. — [2] Eggeling, SBE. 26, 325. 333.

— [3] EGGELING 26, 315. 326. — [4] WEBER, ISt. 9, 229. KLEMM, l. c. Über die Verteilung der Verse BERGAIGNE, Recherches sur l'hist. lit. véd. 134. — [5] Jaim. N. M. Vistara p. 60 SV. I, S. 50. — [6] Mīm. Darś. 2, 1, 36, wozu Śabarasvāmin bemerkt: *viśiṣṭā vācā gītiḥ sāmety ucyate.* — [7] Sonnwendfeste 30. — [8] BURNELL, Ārṣeyabr. XI ff. Dazu die wertvollen Bemerkungen A. BARTH's Rev. crit. 1877; N. S. 4, p. 21 ff., OLDENBERG, ZDMG. 38, 464 ff. Dazu BARTH, Rev. Hist. Rel. 11, 51. H. OERTEL, Jaim. Up. Br. 229; EGGELING, SBE. 41, XIII. — [9] Dieser erweiterte Sprachgebrauch hat schon den Mīmāṃsaka's Anlass zur Disputation gegeben. Mīm. Darś. 2, p. 189 *eke manyante pragītaṃ mantravākyam.* — [10] BURNELL, Ārṣeyabr. XIV; OLDENBERG, ZDMG. 38, 465. — [11] Das zu einer Yoni gehörige Sāman oder deren Mehrzahl bezeichnet das Sāmavidhānabr. als *varga* (Sten Konow 11). — [12] BURNELL, Cat. of a coll. p. 44 ff.; Ārṣ. Br. XXIII, Saṃhitopaniṣad Br. V ff. BARTH, Rev. crit. l. c. p. 22; WEBER, ISt. 1, 46 ff. LG. 90. 91. SPAW. 1868, p. 237, Anm. — [13] SV. I, 14. 15, FORTUNATOV, Sāmaveda Āraṇyaka Saṃhitā p. 34 ff. — [14] SV. I, 12 ff. STEN KONOW, Sāmavidhānabr. S. 34 Anm. — TĀr. p. 559 Comm.; Lāṭ. 2, 9, 12 u. Comm. — [15] COLEBROOKE, Life and Ess. 2, 334; NÈVE, Études sur les hymnes du RV. 5, BARTH, l. c. 23; FORTUNATOV, l. c. 30.; cf. auch Nyāya M. Vistara p. 356. LUDWIG nimmt die Kenntnis von Stobha's schon für den ṚV. an, cf. zu 4, 50, 5; 7, 103, 6. — [16] SV. 1, 11; Mīm. Darś. 2, p. 212. — [17] BURNELL, Ārṣ. Br. XXXVIII, STEN KONOW, Sāma VBr. 26. — [18] EGGELING, SBE. 12, 196 Anm. 2; HILLEBRANDT, Sonnwendfeste l. c. — SV. 1, 10: *svarādiviśeṣānupūrvīmātrasvarūpam ṛgakṣaravyatiriktaṃ yad gānaṃ tad eva rathaṃtarašabdārthaḥ.* — [19] SV. I, 10. 11. HAUG, Ait. Br. 2, 267. BURNELL, Ārṣ. XII, Anm.; XXXXI; Saṃh. Up. Br. VII ff. STEN KONOW l. c. 33. — [20] CHRYSANDER, Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft 1 (1885) 21–34 (auf HAUG's Angaben beruhend). BURNELL, Catal. p. 44, Ārṣ. XVI, BARTH, l. c. 20. HAUG, Über Wesen und Wert des ved. Acc. 35 ff. — [21] HAUG, Report of a tour in Gujarat (citirt bei BURNELL); BURNELL, Catalogue 45; Ārṣ. Br. XXVIII, Jaiminīyatext XV. — [22] Lāṭ. 2, 6, 1 ff. HAUG, Ait. Br. 2. 185 note; 238 note; BURNELL, Ārṣ. XXVIII. 105. EGGELING, SBE. 26, 309. — [23] MHAL. 2101. HAUG 2, 120 198. BURNELL, Ārṣ. XXV. SABBATHIER, Agniṣṭoma p. 61. CHĀNDOGYA Up. transl. by RAJENDRALALA MITRA p. 9. Jaim. Up. Brāhm. ed. H. OERTEL. SV. I, 54. Anm. 2; Ait. Br. 3, 23, 4 Comm. EGGELING, SBE 26, 310. 311; KLEMM, Ṣaḍviṃśa Br. 91, A. 82 u. s. w. — [24] BURNELL, Ārṣ. Br. XXV. Saṃh. Up. Br. XIV ff. — [25] cf. TMBr. 8, 8, 19. SV. I, 53 ff. STEN KONOW, SāmaViBr. 23. — [26] EGGELING, SBE. 26, 311. Lāṭ. 1, 11, 24 ff. — [27] u. a. Jaim. Ny. M. V. p. 64; Ś. 7, 21, 2 Comm. BURNELL, Ārṣ. XII. K. T. TELANG, SBE. 8, 19; Jaim. Up. Br. ed. OERTEL p. 95. 234; Kāt. 1, 3, 1 Comm. — [28] Weiteres auch Chānd. Up. I, 6. — [29] Devatādhyāyabr. IX. MUIR, OST. III² 26 ff. — [30] Sonnwendfeste 34 ff. — [31] Ait. Br. 3, 23, 1 Comm. OLDENBERG, ZDMG. 38, 465 ff. Von O. wird pragātha richtig auf *gai* »singen« zurückgeführt. 446. — [32] EGGELING, SBE. 26, 308. — [33] SV. I, 47. Nicht so deutlich ist TMBr. 2, 1, 1; 2, 1; 3, 1; SV. 3, 13. Cf. EGGELING 26, 310, HAUG 2, 237 Anm., dessen Darstellung etwas anders ist. — [34] HAUG 2, 185, 238; EGGELING, 26, 308; SV. 1, 49; TMBr. 1, 99 ff. Comm. — [35] TMBr. 1, 101. EGGELING l. c. — [36] EGGELING l. c. 309. — [37] ISt. 9, 229²; 10, 354; KLEMM, Ṣaḍviṃśabr. 91; SV. 3, p. 2. — [38] ISt. 9, 276; HAUG 2, 347. EGGELING, SBE. 26, 308; SV. 3, 2. — [39] HAUG 2, 139. 282. EGGELING, SBE. 12, 196²; 26, 339; 41, XX ff. SABBATHIER l. c. 83. 86. — [40] EGG. 41, XX ff.; eine komplicirte Form der Pṛṣṭhastotra's s. ebendort p. XXIII. — [41] Āp. 14, 9, 7; 10, 1 u. Comm.; Ś. 6, 8, 5 ff. Āśv. 5, 2, 11; HAUG 2, 377 Anm. EGGELING 26, 311. Über die Einleitung des Stotra durch den Adhvaryu (*stotram upākaroti*) und die Sprüche des Yajamāna dabei Āp. 12, 28, 5 ff. — [42] ISt. 9, 232; 10, 34 u. s. — [43] Ś. 7, 10, 1. 2. Āśv. 5, 10, 2. Lāṭ. 2, 6, 11. — [44] Ś. 7, 9. 1; 19, 6; 8, 3. 5. — [45] WEBER, ISt. 10, 37; HAUG 2, 227; EGGELING, SBE. 26, 326. Über die verschiedenen Pratigara's u. deren Gebrauch SABBATHIER p. 55. 56 u. Āp. 12, 27, 14–17. Ich halte die Abteilung *othāmo daiva šomsāmo daiva* nicht für richtig; sondern setze die Formeln gleich: *atha madeva!; šaṃsa! madeva!* — [46] HAUG 1, 36 ff. WEBER, ISt. 9, 265. 355; LUDWIG 4, 14; BARTH, Rev. hist. rel. 5, 106. — [47] WEBER, ISt. 9, 265. — [48] Āśv. 5, 9, 1. SABBATHIER 54. EGGELING 26, 326, wo sich eine Darstellung dieser Ceremonie findet. — [49] Ś. 7, 9, 2. Āśv. 5, 9, 11. — [50] Ś. 7, 9, 3. Āśv. 5, 9, 12. — [51] ISt. 9, 260. HAUG 2, 178; EGGELING 26, 327; SABBATHIER 59. Die Zahl der Silben des Ukthavīrya entspricht dem charakteristischen Metrum der Libation. EGGEL. l. c.; — Ś. 7, 9, 6. — [52] Āp. 12, 27, 19 u. s.; SABBATHIER 40. — [53] SABBATHIER S. 55. — [54] Ait. Br. 3, 15, 2 Comm.; SABBATHIER p. 58. — [55] WEBER, ISt. 8, 25; SABBATHIER 84 ff. Es gibt verschiedene Arten der »Verflechtung«. — [56] cf. Saptahautraprayoga (München Nr. 145. HAUG 306) fol. 62ᵇ Ś. 7, 25, 6. — [57] HAUG 2, 417. 258. — [58] ZDMG. 37, 109. — [59] Ś. 7,

15, 4 ff. — [60] Ś. 9, 5, 4 ff. — [61] l. c. Āśv. 8, 2, 3 ff. Ś. 12, 11, 5 ff. — [62] Haug 2, S. 61[4], 195. 213. Eggeling 12, 112[1]; Schwab l. c. 83. Āśv. 2, 1, 27. — [63] Eggeling 26, 337. Analysen des Vaiśvadeva- u. Āgnimārutaśastra finden sich l. c. 361. 369. — [64] Haug, 2, 199[4]. Sabbathier 58. — [65] Āśv. 5, 10, 26. Ait. Br. 6, 5, 1 Comm. — [66] Ait. Br. 3, 23, 7; 6, 5, 1. Comm. Haug, a contribution towards a right understanding of the hymns of the Ṛgveda: Times of India, 1863 (Sep.) p. 8 ff. (Anz. von M. Müller's ṚV.). — [67] cf. z. B. die Paribhaṣa's S. 8, 14. Lāṭ. 2, 2, 6 ff. Sabbathier p. 11. 12. — [68] Eggeling SBE. 26, 300. — [69] Āp. 12, 29, 12. — [70] Gesammelt von Weber, ISt. 10, 156 ff.

1. Haviryajña's.

Vorbemerkung: Die S. 41 aufgezählten Texte stellen unter den Iṣṭi's das Agnyādheya voran, aber in der praktischen Ausführung der Sūtren wird nicht diese Anordnung befolgt, sondern zuerst das Neu- und Vollmondsopfer als Grundform aller Iṣṭi's (auch der beim Agnyādheya vorkommenden) geschildert. Zu der Ausführung aller Ceremonien, der nitya-, naimittika- und kāmyakarma's, sind die drei Feuer *vitāna*, *vihāra* oder *vihāra*, d. i. *agnīnāṃ yathādeśaṃ sthāpanam* (Weber, ISt. 9, 216), nötig, und deren Anlegung mag hier in Übereinstimmung mit der theoretischen Anordnung zuerst beschrieben werden.

§ 59. Agnyādheya[1]. Āp. 5, 1 ff., Kāt. 4, 7—10 (Kauś. 69, Hausfeuer), Vait. 5. 6, Āśv. 2, 1, 9 ff., Śāṅkh. 2, 1 (Karmaprad. I, VII, 1 ff.), Lāṭ. 4, 9, 10 ff., 12, 6 ff. In Bezug auf die rechte Zeit für die Anlegung der zwei[2], drei oder fünf heiligen Feuer giebt es eine Reihe von genauen, indess nicht bei allen obligatorischen (cf. Kāt. 4, 10, 3) Vorschriften, die am meisten hinsichtlich der zu wählenden Jahreszeit übereinstimmen. Der Frühling ist für einen Brahmanen, der Sommer für einen Kṣatriya, die Regenzeit nach Kāt. für einen Vaiśya und Rathakṛt[3] zu wählen; die Regenzeit nach Āp. für einen Rathakāra, der Herbst für einen Vaiśya; Āśv. 2, 1, 12 bestimmt umgekehrt die Regenzeit für den Vaiśya und den Herbst für den »upakruṣṭa«. Der Śiśira eignet sich für alle Kasten (Āp. 5, 3, 20). Die Wahl des genaueren Zeitpunktes erfolgt unter astrologischen Gesichtspunkten. Die einen empfehlen den Neu-, andere Neu- oder Vollmond oder die Conjunktion des Mondes mit Kṛttikā, Rohiṇī, Mṛgaśiras. Das Sternbild Hasta verhilft einem Brahmanen, Citrā einem Rājanya zu Geschenken (weitere Einzelheiten der Art bes. bei Āp. 5, 3, 2 ff. u. Kāt. Paddh. 354. 5). Die Ceremonie beginnt mit der Herstellung zweier Feuerhäuschen (auf einem nach O. geneigten Platz Āp.), eins im W. mit einer Thür im O. und S., eins im O. mit einer Thür im O. und W. In jenem ist die Stätte für das Gārhapatya-, in diesem für das Āhavanīyafeuer zu bereiten; jene rund, diese viereckig, beide von einander je nach der Kaste des Opferers 8, 11 oder 12 Prakrama's (mit einer Zahlenverteilung, die auch anderwärts die Unterschiede zwischen Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's zum Ausdruck bringt) entfernt[4]. Jedoch gestattet Āp. 5, 4, 4, bei dem der Platz für das Gārh. vor dem »mittleren Balken« der Hütte liegt, auch grössere Freiheit in der Wahl von Massen, die für alle unterschiedslos gelten können. Südlich vom Gārh., ein Drittel der Entfernung zwischen Gārh. und Āh. (nach Baudh. in der Mitte) befindet sich der halbmondförmige Dakṣiṇāgnikhara. Rund wie für das Gārh. sind die Khara's für das Sabhya- und Āvasathyafeuer, jener (nach Āp.) vor dem Āhavanīya, dieser östlich vom Sabhyafeuer (der Komm. zu Āp. 5, 4, 7 erklärt sabhā als »Spielhaus«, āvasatha als *atithīnāṃ vāsabhūmiḥ*). Auf der Gārhapatyastätte wird ein vorläufiges, durch Reiben erzeugtes oder aus dem Hause eines Vaiśya, einem alten Opferfeuer u. s. w. entnommenes Feuer angelegt, das zum Kochen eines den vier Priestern zu spendenden Brahmaudana dient. Der Opferer muss seine Mahlzeiten auf Tag oder Nacht beschränken, sich baden u. s. w. und mit seiner Gattin neue Kleider anlegen. Am Abend lässt er sich östlich vom

Āh. nieder, ruft Götter und Manen an und betritt den Opferplatz, er durch das östliche Thor des Āh., die Gattin durch das südliche Thor des Gārhapatya. Hier empfängt er von dem Adhvarya (nach Āp. erst am andern Morgen früh) die beiden Araṇi's, die nach Āp. am Feuer erwärmt und mit verschiedenen Sprüchen apostrophirt werden (*agnipradāna* s. oben S. 69). Sie sind 24 Aṅguṣṭha's lang, 6 breit und 4 hoch und werden von dem Holze eines auf einer Śamī gewachsenen Aśvattha, nach Kāt.'s milderer Vorschrift auch von einem anderen Aśvattha, wenn kein vorschriftsmässiger zu finden ist, genommen[5]. In der Gārhapatyahütte kann ein nach Āp. 5, 7, 17 schwarzgetüpfelter Bock angebunden werden, der, falls er Eigentum des Opferers ist, am andern Morgen dem Āgnīdhra zu schenken ist. Das Brahmaudana, bestehend aus 4 Mass Reis, wird gekocht und den vier Priestern gespendet, die es nach der Bewirtung loben und, was sie sich wünschen, zum Geschenk erhalten. Inmitten der Speise wird eine Vertiefung gemacht, Butter hineingegossen: drei Scheite aus frischem Aśvatthaholz werden darin gesalbt und unter Hersagung von Sprüchen ins Feuer gethan. (Diese Brahmaudanaceremonie mit dem daran geknüpften Varadāna und Samidādhāna kann Tag für Tag ein ganzes Jahr hindurch als Einleitung zum Agnyādhāna vollzogen werden. Dann findet am ersten Tage des Jahres die Herstellung der Hütten, am letzten die Beschränkung der Mahlzeiten und das Anbinden des Bockes statt: aus dem so durch ständiges Anlegen dreier Scheite geweihten Feuer geschieht dann das Agnyādhāna.) Die Nacht vor der Ceremonie verbringt das Ehepaar unter Wachen und Pflegen des Feuers, nach Āp. 5, 8, 2 durch Lauten- und Flötenspiel wach erhalten. Beim Morgengrauen löscht man das Feuer entweder aus oder schafft es, wenn man sich seiner bedienen will, um Anvāhārya's zu kochen, nach Süden, wo es bis zur Zeit der Anlegung des Dakṣiṇafeuers wohlverwahrt stehen bleibt. Die Stätte des erloschenen Feuers wird hergerichtet, ein Goldspahn darauf niedergelegt, darunter salzige Erde und Schutt von einem Maulwurfhaufen geworfen, das Ganze abgerundet (so dass eine einen Aratni grosse runde Fläche entsteht) und ringsherum kleine Steine gelegt. (Āp. 5, 1, 7; 2, 4 unterscheidet fünf bis sieben solcher pārthiva sambhāra's: Kies, Salzerde, Maulwurfserde u. s. w. und ebensoviel Holzarten: Aśvattha, Udumbara u. s. w., die mit entsprechenden Versen geholt und aufgeschüttet resp. später angelegt werden.) Die Bhūsamskāra's werden dann vollzogen, sodann die andern Khara's in derselben Weise hergestellt. Vor oder nach Sonnenaufgang, nach Āp. »wenn die Strahlen emporschiessen«, beginnt mittelst einer Feuermühle das Feuerreiben[6]. Dazu gehört nach den späteren Quellen ausser der zu unterst liegenden *adharāraṇi* der aus der Uttarāraṇi herzustellende *pramantha* (Reiber), der mit dem unteren Ende senkrecht in der Adharāraṇi sich bewegt, mit dem oberen in einer Spindel *cātra* steckt. Diese selbst geht oben in einen Pflock aus, der in einem Querholz *ovīlī* läuft. Um die Spindel schlingt sich der aus Hanf und Kuhhaaren hergestellte Strick (*netra*), den die Frau zieht, während der Mann die ganze Vorrichtung hält. Von Interesse bei dieser Ceremonie ist die Gegenwart eines jungen Rosses, das nach Āp. weiss oder rot mit schwarzen Knien sein muss und nicht triefäugig sein darf. Es hat, wie aus seiner Inbezugsetzung zum Āhav. hervorgeht, symbolische Bedeutung und ist gewiss Repräsentant der Sonne, zu der die Erzeugung des Neufeuers in Beziehung steht[7]. Wie die Mehrzahl der indischen Opfer dürfte auch das Agnyādheya von seinem natürlichen Grund abgelöst und zu den Wünschen und Verhältnissen der einzelnen Opferer in Beziehung gesetzt worden sein. Das Singen von Sāmans, die zu dem Sonnenlauf in Beziehung stehen, wie Rathamtara, Vāmadevya und Bṛhat, das Würfelspiel, vielleicht der Rest eines alten mit dem Neufeuer verbundenen

Würfelorakels, scheinen auf den volkstümlichen Charakter des Agnyādheya hinzuweisen. Der Umstand, dass 12 Tage verstreichen müssen, ehe die Tanūhavis dargebracht werden, dass 12 (bis 3) Tage lang die Feuer unterhalten werden müssen, scheint mir daher nicht unerheblich zu sein. Ist kein junges Pferd zu haben, so darf auch ein anderes oder ein Stier dafür gewählt werden. Ist dies Ross im O., mit dem Gesicht nach W. aufgestellt, so geht hinter dem Gārhapatya (nach Āp. dort, wo das Brāhmaudanikafeuer stand, dessen Asche fortgeschafft worden ist) das Reiben vor sich und zwar nach späteren Texten so, dass das Feuer im Osten herausschlägt. Āp. lässt während des Reibens das Sāman des Śakti Sāṅkṛti, wenn der Rauch aufsteigt das des Gāthin Kauśika singen. Sobald die Flamme hervorbricht, empfängt der Adhvaryu ein Geschenk nach seiner Wahl (von Āp. 5, 11, 4 genauer bestimmt). Der Opferer haucht die Flamme an und atmet sie ein mit Sprüchen, durch die er »seinen Atem in den Unsterblichen« und »den Unsterblichen in seinen Atem« stellt. Opferfähiges Holz und Kuhdünger (cf. Roth) bringt das inzwischen auf den Gārhapatyakhara gestellte Feuer zum Brennen. (Vait. 5, 18 wird das Feuer auf einem Wagen herbeigefahren, während der Opferer hinten das Pferd anfasst und an dieses einige Sprüche richtet, die die symbolische Bedeutung des Tieres, »aus dessen Huf Atharvan zuerst das Licht empfing«, kennzeichnen.) Das Anlegen des Feuers erfolgt unter Sprüchen, die *yatharṣi* variiren und den einzelnen Opferer zu den Ahnherren des Feuerkultes in Beziehung setzen. »Nach dem Vrata der Aṅgiras, o Herr des Vrata, lege ich dich an« sagt ein Aṅgiras, auf die Bhṛgu's beruft sich ein Bhārgava, auf die Āditya's ein Anderer¹, auf Indra ein Rājanya, auf Varuṇa ein Kṣatriya; ein Vaiśya auf Manu Grāmaṇī, ein Rathakṛt auf die Ṛbhu's. Mit diesem Anlegen des Feuers ist in einzelnen Schulen das Singen von Sāmans verbunden, das (abgesehen von den Chandoga's [cf. Lāṭ. 4, 9, 21; 10, 7 ff.]) nicht dem Udgātṛ, sondern dem Adhvaryu oder, wie bei Sautrāmaṇī und Vājapeya, dem Brahman obliegt, und zwar folgt der Anlegung des Gārhapatya der Gesang des Rathantara. Ein brennendes Scheit (aus Aśvattha Āp.) wird darauf (nach Āp., wenn die Sonne halb aufgegangen ist oder, wenn einer Brahmavarcasa wünscht, wenn sie ganz aufgegangen ist) aus dem G. entnommen, eine Schüssel mit Erde daruntergehalten (in das Ohr des Pferdes flüstert der Yajamāna die Agnitanūsprüche Āp.) und zum Āhavanīyakhara geführt. Bei besondern Wünschen lässt Āp. 5, 14, 1 das Feuer anderswoher entnehmen, aus einer Pfanne z. B. für den, der Speise wünscht, von einer brennenden Baumspitze für einen Brahmavarcasakāma. Das Pferd geht dem Feuerbrand voran; hinterdrein der Opferer so, dass der Rauch ihn anweht. Ein Drittel des Weges wird das Feuer in der Höhe des Knies, das zweite Drittel in der Höhe des Nabels, das letzte Drittel in der Höhe des Mundes getragen; zwischen Feuer und Sonne zu treten ist nicht gestattet; auf der Mitte des Weges giebt der Opferer ein Geschenk (Āp.). Der Brahman singt indess das Vāmadevyasāman. Draussen, ausserhalb des Vihāra, setzt der Yaj. einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung, so dass es dreimal, für einen Feind sechsmal sich im Kreise dreht (Āp.). An der Stelle angekommen, lässt man das Pferd mit seinem rechten Vorderfuss das Gold sowie die andern auf dem Khara befindlichen Sambhāra's berühren und stellt es mit dem Kopf nach W. auf den Khara zu. Der Befehl zum Singen des Bṛhat wird erteilt, die Fusstapfe ein oder mehrere Male mit dem Feuerbrand berührt, dann unter Hersagung derselben Sprüche wie bei dem Gārhapatya über ihr das Feuer angelegt. An Stelle der Fusstapfe eines Pferdes kann nach den bei Āp. erwähnten Bahvṛca's die eines Kamaṇḍalu genannten Tieres oder, nach den Vājasaneyin, die eines Bockes treten. Der Opferer umschreitet hierauf das Feuer im O. und bezeugt ihm u. a.

mit den Sprüchen der Sarparājñī Kadrū (VS. 3, 5) »es nahte der bunte Stier« seine Verehrung. Āp. lässt dabei auch Verwünschungen gegen einen Feind ausstossen. Während Āp. vor Ausbringung des Āh. (unmittelbar nachdem der Opferer seine Sprüche in das Ohr des Pferdes geflüstert hat) den Dakṣiṇāgni unter Gesang des Yajñāyajñīya anlegen lässt, der bei ihm aus einem gewöhnlichen Feuer vom Āgnīdhra geholt oder durch Reiben erzeugt wird, geschieht der Akt bei Kāt. an dieser Stelle in derselben Weise, wie das Anlegen des Āhavanīya. Hat indess der Opferer das erste Gārhapatyafeuer nicht ausgelöscht, sondern nur südwärts gebracht, so wird es jetzt auf den Dakṣiṇakhara gestellt und fortan muss der Opferer diesen zum Kochen aller Speisen, mit Ausnahme des Fleisches, dienenden Dakṣiṇa-agni beständig unterhalten. Durch Reiben zu erzeugen (anders Vait. 6, 5 und Komm. zu Āp. 5, 17, 1) ist das Sabhyafeuer, dessen Aufstellung nach einem Kommentar nur den Kṣatriya angeht. In der Zeit zwischen dem Reiben und Aufstellen des Feuers (bei späterer Gelegenheit Āp.) wird eine Kuh mit Würfeln ausgespielt. Nach der Paddh. wird nördlich vom Vihāra ein Fell ausgebreitet, ein Messinggefäss darauf gestürzt und mit 5 Otterköpfchen (kapardaka's, Āp. Komm. vibhīdaka's) oder Stäbchen viermal gewürfelt: »grade gewinnt, ungrade verliert«. Die Kommentare schwanken, ob die Priester oder Kṣatriya's dies thun sollen. Āp., der nur von einem Rājanya spricht, lässt in der Sabhā einen Spieltisch aufschlagen, diesen besprengen, die Würfel darauf werfen und nach einem Opfer in der Sabhā und einem im Āvasatha inmitten der dem Ādhāna zuschauenden Versammlung, diese 100 Würfel dem Opferer übergeben mit den Worten: »spielt um die Kuh für Reis; ohne zu verletzen teilet die Glieder«. Um diese Kuh wird dann Reis gekauft, hergerichtet und den Sabhāgenossen gegeben, die ihn in dem Āvasatha verzehren (Āp.). Von da ab ist das Sabhāfeuer lebenslänglich zu verehren und zu unterhalten. (Verschiedene Ansichten über die dauernde Unterhaltung des Sabhya und Āvasathya erörtert Āp. 6, 2, 16 Komm.) Es folgt bei Kāt. der Gesang der Śyaita-, Vāravantīya-, Yajñāyajñīya-Sāmans (die Āp. schon früher, im Anschluss an das Bṛhat, vorschreibt)[9], Umschreiten des Feuers und Entlassen des Rosses nach N. und eine *pūrṇāhuti* (eine Spende aus voller Sruc), nach der den Priestern Geschenke nach ihren Wünschen gemacht werden; von hier ab ist der Opferer von seinem Gelübde der Schweigsamkeit befreit. Erst nach dieser Pūrṇāhuti lässt Āp. 5, 18, 2 ff. das Würfelspiel in Verbindung mit einem Agniopfer stattfinden, an dessen Schluss von ihm genau specificirte Dakṣiṇā's verteilt werden (20, 6 ff.). Lāt. 4, 12, 13 sagt, dass man mit pūrṇāhuti, akṣābhihoma, oder einer iṣṭi das Agnyādheya beendige. 12 Tage nach dieser Pūrṇāhuti, auch nach kürzerer oder längerer Zeit werden die drei *tanūhavis* oder *pavamānahavis* (Āp. 5, 21, 1) dargebracht; nach Kāt. für Agni Pavamāna, für A. Pāvaka und Śuci und drittens eine für Aditi. Andere Sūtren wie Śāṅkh. 2, 3, 10 ff. Āp. schreiben diese Spenden etwas anders vor, Āp. z. B. erst für die drei Agni's oder Somaopfergötter und hinterdrein solche für Indra-Agni, Aditi. Sie verlaufen nach dem Paradigma des Neu- und Vollmondsopfers mit der durch die Namen der Götter bedingten Veränderung von Puronuvākyā's und Yājyā's u. s. w. Auch hinsichtlich der Dakṣiṇā's zeigen in den Sūtren sich Abweichungen. Vait. lässt das Ross, den Wagen, der das Feuer führt, eine Kuh und Gold geben. Unmittelbar nach dem Agnyādhāna muss der Opferer 12, 6 oder 3 Tage keusch leben, die Feuer unterhalten, das Agnihotra mit Milch opfern und am Feuer auf der Erde liegen. Durch sein ganzes Leben hindurch soll er Unwahrheiten, Ungastlichkeit vermeiden, kein nasses oder schlecht riechendes Holz ans Feuer legen, nicht durch Erdwärme (d. h. nicht durch ein offenes, sondern durch ein verstecktes Feuer) gar gewordenes essen, kein

Wasser aus einem Schiff trinken u. s. w. (bes. Āp. 5, 25, 2 ff.). Ein Gataśrī muss die Feuer lebenslänglich unterhalten.

Koulikovski, les trois feux sacrés du RV. (Rev. de l'hist. des rel. 20, 151 ff.), sucht für die ṛgvedische Zeit le feu domestique — le feu communal (viśpati) — le feu des communes réunies (vaiśvānara) zu unterscheiden, geht aber auf die drei Feuer der späteren Zeit nicht ein.

[1] Ausser Weber Eggeling SBE. 12, 274 ff. — [2] Weber, ISt. 9, 231. — [3] Weber ISt. 10, 12. — [4] Die genaueren Vorschriften über die Herstellung (ausser Kāt. Paddh. 210, 356, 361) Neu- und Vollmondsopfer S. 187 ff. Über die Quellen cf. § 67, Anm. 20. — [5] Genauere Angaben im Karmapradīpa (ed. Schrader) I, 7, 1 ff. s. oben S. 69. — [6] Siehe auch Weber, ISt. 1, 197, Anm. 3; Kuhn, Herabkunft des Feuers u. Göttertranks 70 ff.; Schwab, Tieropfer 77 ff., zugleich mit einer Beschreibung eines dem ethnographischen Museum in München gehörenden Apparates; Roth, Indischer Feuerzeug ZDMG. 43, 590—595; North Indian Notes and Queries I, § 327; II, § 650. — [7] cf. Gop. Br. 2, 18. — [8] Taitt. Br. 1, 1, 4, 8; Weber, ISt. 10, 12. 81. — [9] In der Häufung dieser Sāman's dürfte eine Combination zweier ursprünglich verschiedener Möglichkeiten liegen, wie man aus Lāmakāyana bei Lāṭ. 4, 9, 22 wohl annehmen kann. Eine noch reichlichere Verwendung von Sāman's zeigt Lāṭ. 4, 10, 2 ff.

§ 60. *Punarādheya.* — Āp. 5, 26; Kāt. 4, 11; Vait. 8, 3; Āśv. 2, 8, 4 ff.; Śāṅkh. 2, 5, 1. Wenn die neu angelegten Feuer ihrem Eigentümer in diesem Jahre kein Glück bringen, wenn ihm Unheil widerfährt oder bestimmte Wünsche in Erfüllung gehen sollen, dann vollzieht er das *punarādheya.* Die alten Feuer werden nach einer Reihe bei Āp. vorgeschriebener Spenden aufgegeben und nach einer Frist von mindestens drei Nächten bis längstens zu einem Jahr (nach manchen auch sofort) wieder aufs neue drei Feuer angelegt; Kāt. schreibt als Gestirn Punarvasū, Āp. ausserdem Rohiṇī oder Anurādhā vor, und zwar in der Regenzeit oder im Herbst. Kāt. gestattet dafür die Mittagszeit, was nach dem Komm. ebensoviel wie die Regenzeit gilt. Im Wesentlichen verläuft diese Handlung wie das Ādhāna; nur werden die Feuer nicht mit Holz, sondern mit Kuśagras genährt; an Stelle der Tanūhavis tritt ein Puroḍāś für Agni auf 5 Kapāla's und eine Anzahl weiterer bes. Kāt. Paddh. 389 ff., Āp. 5, 27, 9 ff. zusammengestellter Unterschiede. Merkwürdig ist dabei der von mehreren Sūtren (z. B. Āśv. 2, 8, 6) hervorgehobene Brauch in den Prayāja's und Anuyāja's verschiedene Casus des Wortes Agni (vibhaktayaḥ) zu verwenden (Eggeling SBE. 12, 321). Als Dakṣiṇā lässt Āp. sowohl die beim Ādheya üblichen als die zum Punarādheya gehörenden verteilen, worüber er eingehende Vorschriften giebt. Charakteristisch ist hierbei, dass darunter sich in Anspielung auf den Charakter des Opfers reparirte Gegenstände, zum Beispiel ein wiederhergestellter Wagen (ebenso S. 2, 5, 27) befinden. Eine zweite Art des Punarādheya besteht in dem Opfer einer Kuh für Mitra-Varuṇa, das man am vorgehenden Nachmittag beginnt und bis zur Paśupuroḍāśaceremonie fortsetzt. Nachts wird die Kuh gebraten, zerlegt und am anderen Tage dargebracht, worauf das Punarādheya gefeiert wird. Die Möglichkeit, noch zum dritten Mal die Feuer anzulegen, erwähnt Āp. 5, 29, 11.

§ 61. *Agnihotra.* — Āp. 6; Kāt. 4, 12—15 (Kauś. 72, 44—73, 19); Vait. 7; Āśv. 2, 2—5; Śāṅkh. 2, 7 ff., (11. 12 Yajamāna). Das Agnihotra des āhitāgni wird wie das des anāhitāgni alltäglich früh und abends dargebracht. Die genauere Festsetzung der Tageszeiten, ob gegen oder nach Sonnenaufgang früh, ob nach Sonnenuntergang oder nach Aufgang des ersten Sternes abends, hat bei den Yājñika's verschiedene, hier nicht weiter in Betracht zu ziehende Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen[1]. Wer die Feuer ständig unterhält, braucht sie nur zu säubern (*prāduṣkaraṇa*), anderenfalls muss man sie aus dem Gārhapatya entnehmen und auf ihren Khara bringen, zuerst den Āhavanīya, der entweder nur abends entnommen wird und dann

auch für die Morgenspende dient, oder zu jedem Agnihotra aufs neue entzündet wird. Ob das Südfeuer beständig zu unterhalten oder immer wieder oder nur an den Festtagen der Neu- und Vollmondszeiten neu zu entzünden ist, ist in den Schulen selbst controvers gewesen (Kāt. 4, 13, 4 ff.; Āśv. 2, 2, 1; Āp. 6, 2, 11 ff.). Die Feuer werden umstreut, mit Wasser umsprengt und ein Wasserstrahl vom Āhavanīya bis zum Gārhapatya gegossen. Āśv. 2, 4, 2 betont, dass an Knotentagen der Opferer das Agnihotra selbst vollziehen müsse und Āp., der verschiedene Vorschriften kennt, führt 6, 15. 15 auch diese Möglichkeit an. Geopfert wird in der Regel Milch; andere Opfergaben nennt S. 2, 7, 9. Südlich vom Vihāra steht die Agnihotrī, eine Kuh, die ein männliches Kalb hat, und wird von einem Ārya in einen von einem Ārya gefertigten Kübel gemolken. Āp. legt sogar dem Melken verschiedener Zitzen symbolische Bedeutung bei (6, 4, 1). Am Gārhapatya wird die Milch angesetzt, mit Grashalmen wiederholt beleuchtet und mit Wasser gemischt (sie darf nicht zu viel noch zu wenig kochen, Āp. 6, 6, 1), darauf nach Vollziehung des Paryagni mit sehr umständlich beschriebenem Ceremoniell im Gārh. und Āh. geopfert. Symbolische Handlungen sind vielfach damit verbunden. Wer seinen Söhnen dem Alter nach Gedeihen wünscht, lässt immer den vorangehenden Löffel voller als den folgenden schöpfen (Āśv. 2, 3, 13; Āp. 6, 7, 8); einen vollen Löffel soll er für den Lieblingssohn nehmen (Āśv. 14). Die Wahl der genauern Zeit, der Stelle, auf die geopfert wird (agnyavasthā), und der Substanz bewährt sich als Mittel zur Erlangung verschiedener Wünsche (Kāt. 4, 15, 12 ff.; Āp. 6, 9, 1; 10, 3). Zum Svarga verhilft z. B. ein unmittelbar nach Sonnenunter- oder um Sonnenaufgang verrichtetes Agnihotra, zu Vieh seine Darbringung, wenn das Vieh abends wieder oder früh noch daheim ist, zu Śrī das Opfer früh, wenn noch alles schläft. Auf das erst rauchende Feuer giesst die Spende ein Kṣatriya, der »mit Gewalt Speise essen will, gleich als ob er seine Unterthanen niedergeschlagen hätte«. Ein Brahmavarcasakāma giesst auf die ganz glühenden Kohlen. Zur Erlangung des Svarga verhilft payas, zu Dörfern yavāgū, zu Tejas ghṛta u. s. w. Ein Jahr soll man so opfern oder auch nur früh und abends. Nach Schluss des Opfers isst der Yajamāna und giesst vier Wasserspenden aus, nach Kāt.: »devān jinva, pitṝn jinva, sapta ṛṣīn jinva« und schliesslich für Agni pṛthivikṣit. Andere Wesen nennen zum Teil Āśv. 2, 4, 13, 14; bes. Āp. 6, 12, 4. Das Dakṣiṇafeuer wird nur im Geiste verehrt, das Sabhya früh vor dem Frühstück durch kurzes Niedersetzen in seiner Nähe (Kāt. 4, 15, 32. 33; 9, 22). Von dem *sāyam*- unterscheidet das *prātaragnihotra* sich nur in Einzelheiten (Kāt. 4, 15, 6 ff.; S. 2, 7, 13 ff., 8, 4 ff., 13 u. s. w.), natürlich auch durch Nennung der andern Tageszeiten und Götter. Ein aṅga des Agnihotra ist das nicht obligatorische *agnyupasthāna*, in der Regel nur abends, nur nach einigen auch früh vollzogen und dann *prātaravaneka* genannt (Āp. 6, 20, 1). Seine Stelle ist hinter der Wassersprengung und dem dieser folgenden Anlegen von Brennholz (Komm. Kāt. 4, 14, 30). Mit dem Vātsapraliede (VS. 3, 11—36)[2] oder anderen Sprüchen, je nach den Schulen, verehrt er zuerst das Āhavanīyafeuer, dann die Agnihotrīkuh oder deren Kalb, schliesslich das Gārhapatyafeuer und wiederum die Kuh oder deren Kalb, die er berührt. Am Schluss nennt er den Namen seines Lieblingssohnes, »der sein Werk fortsetzen möge«. Wenn der Āhitāgni verreist, so nimmt er (wie im Gṛhyaritual) Abschied von seinen Feuern. Verschiedene hierüber herrschende Ansichten diskutirt Āp. 6, 27. Zur Zeit der Opfer beobachtet er auch auswärts die ihm obliegenden Pflichten wie Fasten u. a. Dinge. Kehrt er heim, so hemmt er seine Rede an der Grenze seiner Heimat (oder im Gesichtskreis der Feuer S.) und, ehe er zu jemand gegangen ist, tritt er mit Brennholz in der Hand und Sprüchen zu

den Feuern, um die notwendigen Dienste daran zu vollziehen. (Über sein Verhalten während dieses Tages cf. § 38 u. 54, S. 82). Bei einer längeren 10 Tage überschreitenden Abwesenheit oder dauernden Aufgabe des Wohnsitzes opfert er (S. 2, 16, 1) eine Spende an Vāstoṣpati (anders Āśv. 2, 5, 14 und Āp. 6, 26, 7; 28, 1, der den längeren Aufenthalt auswärts von einem Aufbruch mit seinem ganzen Hause unterscheidet[1], nachdem der rechte Stier an den bei den Feuern stehenden Wagen angespannt und die Habe aufgeladen ist (andere Modifikationen Āp. 6, 28, 7). Das Samārohaṇa des Feuers findet wie im Gṛhya, so auch im Srautaritual statt[2]. Den neuen Wohnsitz begrüsst er mit einer Spende und dem Spruch: »ein besserer Wohnsitz ist dies, zu dem ich kam. Himmel und Erde waren mir freundlich u. s. w.« (Āp.). Die Verpflichtung zur Darbringung des Agnihotra erlischt für den, der ein parivrājaka wird[4].

[1] Weber, ISt. 10, 329. Śāṅkh. vol. I, preface XI, Āp. 6, 4, 8. 9. — [2] Eggeling SBE. 12, 349. Man unterscheidet ein *kullakopasthāna*, das Āsuri zugeschrieben wird, und ein auf Vātsapri zurückgeführtes *mahopasthāna*. — [3] Weber, ISt. 9, 311. — [4] Weber, ISt. 9, 230, wo sich noch weitere Angaben über eine auf 24 oder 12 Jahr beschränkte Darbringung des Agnihotra finden.

§ 62. Neu- und Vollmondsopfer. — Āp. 1—3 (3, 18—20 Brahman), 4. Yajamāna, Kāt. 2. 3. 4, 1—5; Vait. 1—4; Āśv. 1, 1, 4—1, 13; Śāṅkh. 1, 4—15. Die erste periodisch wiederkehrende Feier, im Srautaritual reicher als im Gṛhya ausgestattet, beruht auf den natürlichsten Abschnitten im Jahr, den Neu- und Vollmondstagen. Wie sie ethnographisch ihre Parallelen hat in den Mondfesten weit entfernter Völker, so hat sie einen abgeschwächten Ausdruck hinterlassen in den Uposathafeiern der buddhistischen Mönche. In dem Srautaritual geht sie nur das Individuum an; darin, dass sie das Vorbild aller Iṣṭi's und Paśubandha's wurde, spricht sich vielleicht ein Überrest ihrer Bedeutung und ihres ursprünglichen Charakters aus, wenn auch im Prinzip M. Müller darin beigestimmt werden kann, dass die als Prakṛti dienenden Opfer noch nicht notwendig die ältesten sind[1]. Die Yājñika's haben viel Sorgfalt darauf verwendet, den Tag des Neu- resp. Vollmonds genau zu definiren[2]. Zu beiden Festen gehören zwei Tage, der 15. oder letzte der einen und die Pratipad oder der erste Tag der andern Monatshälfte; beim Vollmond genügt indess auch nur ein Tag. Da dieser Opfertypus von mir mit allen seinen ermüdenden Einzelheiten genau beschrieben worden ist[3], so kann ich mich darauf beschränken, seine wichtigeren Momente hervorzuheben. Der Mittelpunkt des Vollmondsopfers sind die S. 98 genannten Spenden, beim NMO. tritt an Stelle des Agni-Soma gehörenden Puroḍāśa einer für Indrāgni oder auch ein Sāṃnāyya aus saurer und süsser Milch für Indra resp. Mahendra, das zur Polemik unter den Yājñika's Anlass gegeben hat, weil nach einigen nur für den, der Somaopfer bringt, diese Milchgabe gestattet sei. Es ist auffallend, dass weder für Neu- noch für Vollmond selbst eine Spende vorgeschrieben zu sein scheint; die in den Sūtren des schwarzen YV. den Hauptspenden folgenden *pārvaṇau homau* tragen sekundären Charakter. Da am Vollmond eine Puroḍāśa-Spende für Agni-Soma, am Neumond ein P. für Indrāgnī der unterscheidende Zug ist, so scheint mir, dass in Agni-Soma der Voll-, in Indrāgni der Neumond seinen kanonisch gewordenen Ausdruck gefunden hat.

Man kann die ganze Opferhandlung in zwei Abschnitte teilen, deren erster, vorbereitender sich mit den vielen, dem eigentlichen Opfer vorausgehenden Einzelheiten beschäftigt, von dem zu Anfang eines jeden Opfers notwendigen Herausnehmen (vihāra, vitāna) und Anlegen der vaitānika-Feuer und der Übernahme des Gelübdes von Seiten des Opferers an. Er muss an diesem Tage

des Fleischgenusses und des Beischlafes sich enthalten, Kopf- und Barthaar scheeren, am Nachmittag seine Fastenspeise essen und darauf, beim Neuopfer erst nach dem ev. Abschneiden des Zweiges, seine Observanz, die in der Verpflichtung zu wahrheitsgemässer Rede besteht, antreten. Für den Fall, dass ein Sāmnāyyaopfer dargebracht wird, also beim Neumond, wird ein reichbelaubter Zweig eines Samī- oder Palāśabaumes abgeschnitten, mit dem die Kälber berührt und von den Kühen, die die Milch zu jener Speise liefern, weggetrieben werden. Das Melken der Kühe folgt dem Abendagnihotra und geht in ceremoniöser Weise vor sich. Die zu dem Opfertage hinüberführende Nacht bringt der Opferer mit seiner Frau auf dem Boden liegend zu. Der neue Tag beginnt mit dem Agnihotra und der Wahl des Brahman. Es folgt die Bereitstellung der Praṇītāwasser, das Umstreuen der Feuer, Hinstellen der Gefässe und Materialien und Herausnahme des Havis von dem hinter dem Gārhapatya aufgestellten Wagen. Aus Kuśahalmen werden zwei Pavitra's, die zum Reinigen des Wassers dienen, hergestellt, Havis und Opfergefässe durch Besprengung geweiht. Auf einem schwarzen Fell geschieht in einem Mörser das Enthülsen der Körner, die zuerst der Adhvaryu, nachher die herbeigerufene Gattin oder der Āgnīdhra stampft. Der Āgnīdhra setzt die in Kreisform anzuordnenden[4] Täfelchen (Kapāla's), auf denen die Puroḍāśa's gebacken werden, auf dem Gārhapatyaherde an. Gleichzeitig mahlt der Adhvaryu, nach ihm die Frau des Opferers die Körner zwischen Steinen und als Dritter tritt der Yajamāna in Funktion, der das Ājya herausnimmt und den Veda[5], ein Grasbüschel, das bei den Ceremonien vielfach verwendet wird, seinen Wünschen entsprechend formt, einem Kalbsknie ähnlich, wenn er Vieh wünscht, in der Form eines geflochtenen Korbes, wenn er Speise wünscht. Hierauf wird das Mehl mit Wasser gemischt und zu Piṇḍa's verarbeitet, die auf jenen Kapāla's so aufgerollt werden, dass sie mit der Schichtung genau zusammentreffen. Um diese Puroḍāśa's und die inzwischen angesetzte Ājyasthālī wird zur Abwehr böser Geister das *paryagnikaraṇa*[6] vollzogen, d. h. eine Kohle oder ein Feuerbrand dreimal von links nach rechts[7] um sie herumgeführt und ins Feuer geworfen. Wie immer, wenn ein Spruch gesagt worden ist, der die Rakṣas, Asura's, Rudra oder Pitaras nennt oder eine Bezauberung enthält, muss er hier am Schluss des Feuerzaubers die Wasser berühren. Die Puroḍāśa's werden gebacken. Das zum Reinigen der Schale und der von Mehl beschmutzten Finger gebrauchte Wasser wird nördlich vom Vihāra für die »drei Āptyas« ausgegossen und am Dakṣiṇafeuer der Anvāhāryamus angesetzt, der am Ende der Pradhānahoma's als Dakṣiṇā für die amtirenden Priester dient. Jetzt erfolgt die Herstellung der Vedi, eines oblongen, die fertigen Speisen aufnehmenden Platzes zwischen den Feuern, dessen Seiten segmentförmig ausgeschnitten sind[8]. Oben enger, unten weiter, in der Mitte am schmalsten, wird sie mit einer Frau verglichen, deren Hüften die Śroṇi's der Vedi entsprechen. Aus dem beim Graben der Vedi entstandenen Schutt ist nördlich vom Āhavanīya der zum Aufnehmen der Abfälle u. s. w. dienende Utkara zu formen. Auf die Vedi werden jetzt die *prokṣaṇī*, die zum Besprengen dienenden Wasser, Brennholz und Opferstreu gesetzt, die Löffel erwärmt und gereinigt. Der Āgnīdhra umschlingt mit einem dreifachen Band aus Schilfgras, ohne einen Knoten zu machen, die Frau des Opferers, vor die die Ājyasthālī hinzusetzen ist, damit sie sie beschaue; danach wird die Sthālī fortgenommen, auf die Vedi gestellt und mittelst der Pavitra's gereinigt. Aus ihr werden später die Löffel gefüllt. Mit Erlaubnis des Brahman werden Brennholz und Barhis besprengt und mit diesem Barhis, nach Aussonderung des Prastarabüschels, das, später auf die Vedi gelegt, zur Unterlage der Löffel dient[9], die sorgfältig gereinigte Vedi bedeckt. Um den Āhavanīya legt man

zur Concentrirung der Flamme die feuchten Paridhihölzer und nährt das Feuer mit Holz. Die fertigen Puroḍāś' werden gesalbt und auf die Vedi gestellt. Damit sind die Vorbereitungen zu Ende und der zweite Hauptteil, das Opfer, beginnt. Es wird eingeleitet durch das Anlegen der Samidh's und der Hersagung der begleitenden Sāmidhenīverse, hier fünfzehn an Zahl, sonst auch mehr[10], die miteinander in der Weise verflochten werden müssen, dass eine Pause immer erst am Ende der ersten Hälfte des nächsten Verses eintritt (*saṃtatam*). Wohl um das Feuer gehörig zu entflammen, folgen hier die beiden *āghāra's*, Buttergüsse[11], zwischen denen zwei wichtige Kulthandlungen ihren Platz haben, zunächst der *pravara*[12], die Aufzählung der Ṛṣiahnen des Opferers durch den Hotṛ in einer an Agni gerichteten Formel, um die Verbindung des Yaj. mit den alten Geschlechtern des Feuerkultes herzustellen, ferner die namentliche, von Agni erbetene Einladung der Götter, das *devatānām āvāhana* in der Reihe, wie sie beim Opfer bewirtet werden. Dem zweiten Āghāra folgt nach Erlaubnis des Āgnīdhra die feierliche Wahl des Hotṛ von seiten des Adhvaryu. Auch hier werden, wie beim Pravara, die Ahnen des Opferers genannt, dem Agni als Hotṛ ebenso helfen möge, wie er bei diesen Ahnen einst die Götter verehrt habe. Der Hotṛ sagt verschiedene, auf Agni's und sein eignes Hotṛamt bezügliche Sprüche, berührt Adhvaryu und Āgnīdhra und lässt sich nieder, wiederum mit Sprüchen, die seine Pflichten betreffen. Die Einleitung zu den Hauptspenden bilden die *prayāja's*, hier fünf an Zahl, Voropfer aus Butter, die den Samidh's (1), Tanūnapāt resp. Narāśaṃsa (2), den Iḍ's (3), Barhis (4), und den im Āvāhana genannten Göttern des Opfers, von Agni-Soma bis zu den Devā ājyapāḥ (5) gewidmet sind. Ihnen schliessen sich die beiden Ājyabhāga für Agni-Soma an, *vṛdhanvantau* beim Neumond genannt, weil der als Anuvākyā gebrauchte Vers das Wort *vṛdh* enthält, *vārtraghnau* beim Vollmond wegen der darin enthaltenen Worte *vṛtra, han*. Wie diese Ājyabhāga's sind auch die drei Pradhānāhuti's Yajatispenden, die unter Hersagung von Puronuvākyā- und Yājyāversen vor sich gehen und hier aus Abschnitten der Puroḍāśa u. s. w. bestehen. Leise werden bei dem nur aus Butter dargebrachten *upāṃśuyāja* die Verse und Götternamen, etwas lauter die Formeln und Befehle hergesagt. Die Hauptspenden beschliesst das Opfer für Agni Sviṣṭakṛt, zu dem ein Teil von allen Havisgaben verwendet und ein Yājyāspruch gesagt wird, der alle vorher verehrten Götter formelhaft aufzählt. Dies ist der Zeitpunkt für die Zuteilung der Opferspeise an die Priester. Ausser dem *prāśitra* für den Brahman, das in der Grösse eines Gerstenkornes oder einer Pippalabeere abgeschnitten wird, und dem *ṣaḍavatta*, »Sechsschnitt«, für den Āgnīdhra, ist die *iḍā* zu erwähnen, die von allen Opfergaben zu entnehmen ist und in tiefster bis in höchster Tonlage mit dem sogenannten *iḍāhvāna* angerufen wird, während alle Priester mitsamt dem Opferer sie berühren. Die Kuchen werden gegeben und jeder der Priester isst seinen Anteil, hinterdrein jeder seine Iḍāportion. Auch die Manen werden aufgefordert, sich zu erfreuen. Die Dakṣiṇā wird verteilt, der Opferlohn für die Priester, der hier in dem am Dakṣiṇafeuer angesetzten Anvāhāryamus besteht. Wie man bis zu den Pradhāna's von einem Ansteigen der Opferceremonie sprechen könnte, so wird das Folgende als ein »Fallen« der Handlung zu bezeichnen sein, indem das Tantra aufgelöst und die Überreste beseitigt werden. Wie die Prayāja's einleiten, leiten die Anuyāja's, Nachopfer, drei Butterspenden für Barhis, Narāśaṃsa, Agni Sviṣṭakṛt, die auf die Dakṣiṇā folgen, aus. An sie schliesst sich das Sūktavāka, eine Art von Eulogie, die der Hotṛ hersagt, auslaufend in einen Segenswunsch für den namentlich genannten Opferer und in ein Gebet, an dessen Schluss der (den Opferer repräsentirende) Prastara ins Feuer geworfen wird. Es folgt das *śaṃyuvāka*, eine Bitte um śaṃyor und svasti, ein-

geleitet von einem Zwiegespräch zwischen Adhvaryu und Āgnīdhra (»ging er ein?« »ja, er ging ein«) und begleitet von der Verbrennung der Paridhi's. Die Neigen werden den Viśve devāḥ geopfert (*saṃsrāvāhuti*) und darauf die vier *patnīsaṃyāja's*[13] für Soma, Tvaṣṭṛ, die Devānāṃ patnyaḥ und Agni Gṛhapati aus Butter am Gārhapatya, unter leisem Recitiren der Verse, dargebracht; die dritte von ihnen hinter einer Umhüllung, während die Gattin den Adhvaryu berührt. Wer besondere Wünsche hat, nach Wohlstand, nach Nachkommenschaft, kann hier weitere Spenden einschalten. Eine Reihe kleinerer Darbringungen schliesst sich an, teilweise dazu bestimmt, Überreste im Feuer zu opfern, wie das Barhis, oder gut zu machen, was etwa versehen worden ist, wie die *sarvaprāyaścitta's* und *yajñasamṛddhi's*, ferner das *samiṣṭayajus*[14]. Auch die Rakṣas bekommen ihren Anteil, die Kaṇa's oder Hülsen vom Phalīkaraṇa. Das Band ist von der Gattin losgebunden und westlich vom Gārhapatya niedergelegt. Mit den drei *viṣṇukrama's*, die der Opferer, in Nachahmung der Schritte Viṣṇu's von Erde zu Himmel oder Himmel zu Erde, von der Südśroṇi der Vedi nach Osten zu schreitet, der Verehrung des Āh. und Gārhapatya und der Aufgabe des Gelübdes schliesst die Handlung.

Dieses NVopfer wird lebenslänglich oder nur durch dreissig Jahre hindurch dargebracht. Man kann sich aber auf 15 Jahre beschränken, wenn man unter verschiedenen Abänderungen beide Opfer jedesmal zusammen darbringt, selbst an einem Jahr kann man sich genügen lassen, wenn man sie Tag für Tag darbringt. Dies ist das *dākṣāyaṇa*-Opfer.[15]

Der ersten Darbringung des NVopfers geht die *anvārambhaṇīyā-iṣṭi* voraus, die aus einem ekādaśakapāla-Puroḍāśa für Viṣṇu, einem Caru für Sarasvatī, und einem dvādaśakapāla für Sarasvat besteht, und als selbständiges Opfer am ersten Vollmondstage früh nach Agnyādhāna und Agnihotra dargebracht wird. Einem jeden Neu- resp. Vollmondsopfer kann folgen ein Musopfer für Aditi resp. Indra Vaimṛdha, welches der Opferer, wenn er es erst einmal dargebracht hat, stets zu wiederholen verpflichtet ist. Auch mit Soma kann das NVO. geopfert werden, ebenso die vorher beschriebenen Haviryajña's (Ś. 14, 2 ff.; Lāṭ. 4, 9 ff.).

1 SBE. 30, 346. — 2 WEBER, ISt. 5, 229; Āp. Paribh. 62 ff.; EGGELING, SBE. 12, 1 u. s. w. — 3 Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1880. Vgl. ferner WEBER, ISt. 10, 329 ff.; EGGELING, SBE. 12, 1. 2. — 4 SBE. 12, 34; 26, XXVIII. — 5 Genaueres über die Herstellung bei SCHWAB, Thieropfer S. 11 § 12. Über die verschiedenen Grasbündel beim Opfer HAUG II, 79; EGGELING SBE. 12, 84. — 6 SCHWAB, S. 97 § 63. — 7 Über die allgemeine Bedeutung des *pradakṣiṇa* cf. EGGELING SBE. 12, 37. 272 und die dort citirte Litteratur; speciell über das *paryagnikaraṇa* l. c. 45; TAWNEY, Kath. S. Sāg. I, p. 98. 99; Oben S. 14, c. 8 Die genauere Herstellungsweise und Zeichnung findet man S. 44 ff. und S. 191. 196 meiner citirten Schrift. Die Masse und näheren Angaben über die Konstruktion überliefern die Śulvasūtra's (cf. § 67, Anm. 20); das des BAUDHĀYANA ist von THIBAUT im Pandit 1875. 76 und New Series, vol. I veröffentlicht; das *Śulvapariśiṣṭa* des KĀT. with the Comm. by Rāma, New Ser., vol. IV. — 9 Genaueres über prastara, barhis bei SCHWAB, l. c. S. 41. 42 § 28. — 10 SCHWAB l. c. 84. — 11 Anders deuten sie die Brāhmaṇa's SCHWAB l. c. 85. — 12 MHASL. 386 ff.; EGGELING SBE. 12, 115; HAUG, Ait. Br. 2, 479; LUDWIG 3, 178; SCHWAB l. c. 83; WEBER, ISt. 9, 323; 10, 71 ff. — 13 WEBER, Om. u. Port. 350. — 14 WEBER, ISt. 9, 233. — 15 EGGELING SBE. 12, 374, wo weit. Litt.

§ 63. **Piṇḍapitṛyajña.**[1] — Āp. 1, 7—10; Kāt. 4, 1; Āśv. 2, 6. 7; Śāṅkh. 4, 3—5. Mit dem Neumondsfest eng verknüpft ist der Totenkult. Am Nachmittag des Neumondstages muss der Āhitāgni ein Opfer für die Manen bringen, das in der Gegend der Manen, am Südfeuer, vor sich geht. Hier wie bei fast allen Manenopfern sind gewisse Vorschriften zu beachten, die den Gegensatz der Welt der Lebenden zu den Toten, der Götter zu den Manen erkennbar hervortreten lassen. Die Opferschnur wird wie im Gṛhyaritual und wie bei jeder Nennung der Manen nicht über die linke, sondern über die rechte

Schulter getragen; alle Bewegungen und Handlungen wie Parisamūhana geschehen *apradakṣiṇam*, nicht dreimal, sondern nur einmal, z. B. das Phalīkaraṇa. Während alle Verrichtungen wie das Hinsetzen der Gefässe, sonst im S. oder W. beginnen und im O. oder N. schliessen, muss man hier im N. beginnen und im S. enden[2]. Derselben Richtung soll das Gesicht des Opfernden zugewendet sein. Die Hand wird bei den Spenden mit der Aussenseite nach unten gerichtet; durch den *pitṛtīrtha*, d. h. den den Manen geheiligten Teil der Hand (den Zwischenraum zwischen Daumen und Zeigefinger) schüttet man die Spenden. Nach jeder Erwähnung der Manen werden die Wasser berührt (S. 112). Ein Charakteristicum des Opfers ist eine Grube oder Furche, südlich oder westlich vom Dakṣiṇafeuer mit einem die Asuras und Rakṣas bannenden Spruch in die Erde geritzt. Davor legt man zur Abwehr der »verschiedene Gestalten anlegenden Asura's« einen dem Südfeuer entnommenen Feuerbrand. Die Einleitung bilden zwei aus Körnermus oder Opferbutter bestehende Spenden für Agni kavyavāhana und Soma pitṛmat. Danach wendet der Opferer sich an die verstorbenen Väter, die anwesend gedacht und angeredet werden. An Anfang, Mitte und Ende der Furche wird mit einer Schale (oder nach Āp. dem Añjali) Wasser hingegossen; die Manen werden aufgefordert, sich zu waschen. Aus dem übrigen Reismus und der Butter stellt man drei, nach manchen vier, Klösse her und legt sie auf die inzwischen mit Darbhagras bestreute Furche an dieselben Stellen, wohin das Wasser gegossen wurde, mit den jedesmal wiederholten Worten: »dies für dich, NN., und für jene, die dir folgen.« Genannt wird dabei der Name des Vaters resp. Gross- resp. Urgrossvaters, wenn man ihn kennt[3] (der Fall, dass der Vater des Opferers noch lebt, hat bei den Sūtren vielfach Meinungsverschiedenheit über das dabei zu beobachtende Verfahren hervorgerufen). Die Väter sind einzuladen sich zu erfreuen, der Opfernde wendet sich ab, nach Norden hin, bis er atemlos wird oder (nach Āp.) bis die Kuchen abgekühlt sind. Dann wendet er sich zurück, auf die Piṇḍa's zu mit den Worten: »es erfreuten sich die Väter«, giesst Wasser auf die Piṇḍa's, thut Salben hinzu, schliesslich ein Tuch oder wollene Flecke, resp. wenn der Opfernde älter als fünfzig ist, Haare von Arm oder Brust, und fordert sie auf, sich zu waschen, salben, kleiden (vgl. oben § 57, S. 94. 96). Nach Āp. beriecht er den im Topf befindlichen Überrest mit einer Bitte an die Väter um einen Sohn. Auf das Tarpaṇa der Manen folgt deren Verehrung. Nach einigen, von einzelnen Sūtren vorgeschriebenen ṚV.-Versen entlässt der Adhvaryu, nach SO. blickend und mit der Hand die Piṇḍa's fortschaffend, die Manen: »gehet fort, o Väter, auf euren alten tiefen Wegen —, gebet uns Reichtum —«, verehrt das Dakṣiṇa- (Āśv.) und das Gārhapatyafeuer, das alle Sünde gegen Himmel und Erde, Vater und Mutter lösen soll. Wünscht die Gattin des Opferers einen Sohn, so verzehrt sie, unter Leibesfrucht von den Vätern erbittenden Sprüchen, den mittleren Kloss; die andern werden ins Wasser oder Feuer geworfen, können aber auch von bestimmten Personen verzehrt werden.

[1] DONNER, Piṇḍapitṛyajña, das Manenopfer mit Klössen bei den Indern. Berlin 1870; CALAND, Über Todtenverehr. Amsterdam 1888, p. 3 ff. — [2] Kāt. 1, 7, 25 ff.; 1, 10, 14. — [3] Weiteres bei WEBER, ISt. 10, 82[1]; Āp. 1, 9, 6.

§ 64. Çāturmāsya (Tertialopfer). — Āp. 8; Kāt. 5; Vait. 8, 8 ff.; Āśv. 2, 15—20; Śāṅkh. 3, 13—18[1]. Das sind Feiern der drei Jahreszeiten. Nach Āp. 8, 4, 13 findet im Frühling das Vaiśvadeva-, in der Regenzeit das Varuṇapraghāsa-, im Herbst das Sākamedhaopfer statt; nach einer im Komm. zu Kāt.[2] citirten Śākhā »immer am Anfang jeder Jahreszeit«. Die Ansichten über den zu wählenden Anfangstag schwanken[3]; wie JACOBI gezeigt hat[4], je nachdem man das Jahr mit Herbst, Winter oder Regenzeit be-

gann. Die Beziehungen auf die Jahreszeiten zeigen sich innerhalb der Opfer in einzelnen Sprüchen, wie Āp. 8, 4, 2; 8, 21 (*yad gharmaḥ paryavartayad antān pṛthivyāḥ divaḥ*); 19, 9 (*yo asyāḥ pṛthivyās tvaci nivartayaty oṣadhīḥ*); 21, 1; bei dem mit den Parvans verbundenen feierlichen Haarschneiden und bei den mit den Monatsnamen (madhu-mādhava, nabhas-nabhasya u. s. w.) verbundenen Abhijuhotispenden Āp. 8, 2, 18; 7, 2; 12, 5; 20, 8; ferner bei den Sūktavāka's, wo die Epitheta von svasti: *saṃvatsarīṇa, parivatsarīṇa, idāvatsarīṇa, anuvatsarīṇa* wechseln. Wer das Opfer zum ersten Mal bringen will, beginnt mit einer Agni Vaiśvānara und Parjanya dargebrachten Iṣṭi oder der Anvārambhaṇīyeṣṭi. Sowohl bei Kāt. als Āp. kehren alle wesentlichsten Elemente dieser Opfer wieder, jedoch ohne dieselbe Reihenfolge innezuhalten. Allen Cāturmāsya's gemeinsam sind fünf einleitende Spenden für Agni, Soma, Savitṛ, Sarasvatī, Pūṣan (für Savitṛ ein leise darzubringender Puroḍāśa, für Pūṣan ein Mus von gemahlenen Reiskörnern). Bei dem *Vaiśvadeva*, dem ersten der Cāturmāsya's, folgt darauf ein Puroḍāśa für die *Marut Svatavas* oder für die Maruts allein, eine Payasyā für die *Viśve devāḥ* und ein Puroḍāśa für Himmel und Erde. Opferer und Gattin tragen neue Gewänder, welche bei der Varuṇapraghāsafeier wieder anzulegen sind. Hervorzuheben ist die Vorschrift K.'s, dass der Opferstreu Kuśablüten als Prastara beigebunden sind; nach Āp. 8, 1, 10 besteht auch die Opferstreu selbst aus *prasū's* und das Brennholz ist einem Baum mit blühenden Zweigen zu entnehmen. Die Verse zum Agnimanthana und zu den folgenden Feuerceremonien gibt Ś. 3, 13, 15 ausführlicher.

Wer die Cāturmāsya in Phālguna beginnt, feiert das zweite derselben im Vollmond des Monats Āṣāḍha; wer in Caitra beginnt, dagegen in Śrāvaṇa. Āśv. 2, 17, 1 spricht nur vom »fünften Vollmond«. Beachtenswert ist hierbei, dass der Vollmond, nicht der Neumond, die Zeiten scheidet. Dieses zweite Cāturmāsya, »*Varuṇapraghāsāḥ*« genannt, hat mehrere auf ein volkstümliches Fest hinweisende Züge. Aus gemahlenen rohen Körnern macht die Gattin (Āp.) Karambhaschüsseln und zwar um eine mehr als Angehörige des Opferers im Hause sind oder (in gewissen Fällen) nur vier. Dazu wie zu allen andern Spenden dient Yava, oder man verwendet Yava für die Karambhapātra's, Pūṣan's Caru, und die Herstellung der beiden Widder, für alles andere Reis (Āp.). Ein Charakteristicum dieses Opfers ist das Widderpaar: für Varuṇa ein Bock, den der Adhvaryu herstellt, für die Maruts ein Schaf, das der hier in Funktion tretende Pratiprasthātṛ herstellt. Diesem liegt es ob, nach Bereitung zweier Vedi's auf der südlichen für die Maruts alles nachzumachen, was auf der nördlichen der Adhvaryu vollzieht, nur dass dieser gewisse Dinge, wie Patnīsaṃnahana (Kāt. 5, 4, 33; Āp. 8, 5, 17 ff.), allein auszuführen, Befehle u. a. allein zu sagen hat. Jenes Widderpaar wird mit Wolle, die nicht vom Eḍakaschaf sein darf, bekleidet und mit Geschlechtszeichen (Hoden resp. Brüsten), nach Mānava »so vielen als möglich ist«, versehen. Vor dem Āhavanīyafeuer macht man die zwei Vedi's, eine nördlich, eine südlich mit einem Zwischenraum zwischen beiden von verschieden angegebener Breite. Auf der ersteren wird die Uttaravedi aufgeschüttet, eine Feuerstätte, die aus dem beim Graben der Opfergrube gewonnenen Schutt hergestellt wird und die Grösse der Śamyā oder von einem Drittel der Vedi oder einem Yuga u. s. w. hat. In ihre Mitte kommt eine Vertiefung, die *uttaranābhi*[5], eine Spanne, nach Āp. (bei Kāt.) einen Rinder- oder Pferdehuf gross. Diese Uttaravedi bleibt während der zum Opfertag hinüberführenden Nacht (mit Darbhagras oder mit Zweigen) bedeckt. Am andern Morgen werden auf beide Vedi's die Feuer gestellt, nach Āp. vom Gārh. aus (8, 5, 22), nach Kāt. (Komm.) vom Āh. aus, oder mittelst Teilung des Āh. in zwei Teile. Den beiden ausgebrachten Feuern folgt der

Pratiprasthātṛ, indem er mit dem Sphya eine Linie vom Āhavanīya bis zur Vediśroṇi oder bis zur Uttaravedi zieht. Die Nābhi wird mit Paridhi's aus Devadāruholz eingefasst und mit wohlriechenden Stoffen, sowie mit Widderhaaren, die, wenn möglich, der zwischen den Hörnern befindlichen Stelle des Kopfes zu entnehmen sind, belegt. Ausser den ständigen fünf Havis besteht das Opfer aus einem Puroḍāśa für Indra-Agni auf zwölf Kapāla's, einer Payasyā für Varuṇa, die der Adhvaryu darbringt, einer für die Maruts, die der Pratiprasthātṛ opfert, und einem »stillen« Puroḍāśa für Ka auf einem Kapāla. Kāt. 5, 5, 1 ff. lässt in die Milchspenden die Molken giessen, dahinein mit Śamīblättern gemischte Karīrafrüchte thun (nach einem Citat aus der Śruti Āp. 8, 6, 13 sind sie »Futter« für die Widder) und darauf das Widderpaar, den Bock in die Marutspende, das Schaf in die für Varuṇa. Alle Havisgaben kommen auf die nördliche Vedi mit Ausnahme der Mārutī Payasyā und der Karambhaschüsseln, die auf der südlichen ihren Platz finden. Zwischen dem Befehl zum Agnisammārjana und dessen Ausführung hat die Frau des Opferers zu beichten. Der Pratiprasthātṛ geht in die Nähe des Gārhapatya und fragt sie, mit welchem Manne sie lebe oder ob sie ausser mit ihrem Gatten noch mit einem andern lebe. Sie nennt die Namen oder Zahl der Buhlen (Komm.) oder hebt, wenn sie aus irgend einem Grunde (z. B. Scham) jene nicht sagen will, soviel Halme auf als sie Buhlen hat. Nach dem Mānava und Kāṭh. wünscht er, dass »Varuṇa den ergreife«, den sie nennt. Sagt sie die Unwahrheit, so ist das ein Unglück für ihre Angehörigen (Kāt.) oder der ihr liebste wird sterben (Mān.). (Hat sie keinen Buhlen, so erwidert sie: »mit keinem andern als allein meinem Gatten«, Komm.) Nach Anrufung der Maruts opfert sie unter Hinwegwünschung aller begangenen Sünden im Dakṣiṇafeuer, ihr Gesicht nach W. wendend, die Karambhapātra's, die sie zu dem Zweck in eine aus Rohr geflochtene Schwinge thut und auf den Kopf nimmt. Der Gatte beteiligt sich hierbei entweder mit einem Spruch, oder auch er opfert selbst mit. Adhvaryu und Pratiprasthātṛ vertauschen die Widder und bringen sie dar; nach Āp. nimmt dieser mit dem ersten Abschnitt der Mārutī Payasyā das Schaf, mit dem zweiten die Karīrafrüchte, der Adhvaryu mit dem ersten Abschnitt der Vāruṇī P. den Bock, mit dem zweiten die Karīra's. Die Hülsen werden behandelt wie beim Soma die Trester (Āp. 8, 7, 15; 8, 12). Von dem Überrest (*niṣkāsa*) der Varuṇaspende wird Varuṇa geopfert und anstelle des Agni Sviṣṭakṛt tritt eine Spende für Agni-Varuṇa. Den Beschluss des ganzen Opfers macht, wie beim Somaopfer, ein Bad (Āp. 8, 7, 12; S. 3, 14, 19). Mann und Frau gehen ins Wasser, ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken, legen neue Kleider an und schenken die alten, schon beim Vaiśvadeva gebrauchten einem Priester. Die Dakṣiṇā besteht nach Kāt. in einer Kalbskuh (Āp. nennt das die Meinung »einiger«) oder in einem Pferde oder sechs oder zwölf Rindern, nach Āp. in einem Stier oder mehr.

Das dritte Parvan ist das *Sākamedha*-Opfer, das in Kārttikī oder Mārgaśīrṣī resp. Pauṣī gefeiert wird. Woher es seinen Namen hat, ist nicht ersichtlich, doch muss auf Āp. 8, 9, 2. 3; 11, 22 (*sākaṃ sūryeṇodyatā sākam vā raśmibhiḥ pracaranti*) als möglichen Ausgang der Erklärung hingewiesen werden. Am Vormittag des ersten der beiden darauf zu verwendenden Tage wird Agni anīkavat ein Puroḍāśa, mittags den Marut sāṃtapana ein Caru, abends den Marut gṛhamedhin ein Caru in Milch geopfert. Am Ende dieser letzten Spende lässt er die Mutterkühe mit den Kälbern zusammen und bindet einer Kuh, die ihr eignes Kalb verloren hat und für das Manenopfer am andern Tage zu melken ist, ihr substituirtes Kalb an. Nach Āp. 8, 11, 10 bleibt man die Nacht über wohlgesättigt zusammen und früh, vor dem Agnihotra, wird ein Darvihoma, zu dem ein Stier durch Brüllen »auffordern« muss,

geopfert. Brüllt er nicht, so gibt der Brahman den Befehl zum Opfern. Nach Āśv. 2, 18, 11 gilt auch das Rollen des Donners als Aufforderung; »einige lassen den Āgnīdhra brüllen, indem sie ihn ‚Brahmasohn!' anreden« (12). Die Gottheiten der folgenden Spenden sind die Marutaḥ krīḍinaḥ, Aditi; diesen folgt das *mahāhavis*, das ausser den ständigen fünf Opfern aus einem Puroḍ. für Indra-Agni, einem Caru für Mahendra, nach »einigen« (Āp. 8, 12, 3) für Indra Vṛtrahan, Āśv. 2, 18, 18 für Indra Vṛtrahan, Indra oder Mahendra, schliesslich aus einem Puroḍ. für Viśvakarman besteht. Am Nachmittag findet der *pitṛyajña*, auch *mahāpitṛyajña* genannt, statt, dessen Empfänger Pitaraḥ somavantaḥ oder Soma pitṛmat, die Pitaraḥ barhiṣadaḥ und P. agniṣvāttāḥ sind, woran einige noch Yama, Yama aṅgirasvat schliessen. Kāt. lässt den P. somavantaḥ einen Puroḍāśa darbringen, den barhiṣadaḥ Dhānāḥ und den agniṣvātta einen Mantha, der in der Milch jener oben genannten nivānyā-Kuh mittels einmaligen Umrührens gequirlt ist. Das Opfer geht in einer südlich vom Dakṣiṇafeuer errichteten Hütte vor sich, in deren Mitte eine mit den Ecken nach den Zwischengegenden orientirte Vedi hergerichtet wird, auf welche das Südfeuer gestellt wird. Bei den Spenden können anstelle der Rufe *oṃ śrāvaya*, *astu śrauṣaṭ*, *vauṣaṭ* u. s. w. die den Manen gebührenden *oṃ svadhā*, *astu svadhā*, *svadhānamaḥ* treten (vgl. auch Ś. 3, 16, 15). Den Schluss der Spenden macht anstelle des Sviṣṭakṛt ein Opfer für Agni kavyavāhana. Wie früher wird »Waschwasser« für die Manen ausgegossen, Klösse zur Speise niedergelegt auf die östliche, südliche, westliche Ecke der Vedi, wobei nach Āp. nicht die nächsten, sondern die »weiteren« (para) Manen, der sechste beim ersten, der fünfte beim zweiten, der vierte beim dritten Piṇḍa genannt werden. An der Nordostseite wischt er die Hände mit dem Spruch: »hier, o Väter, erfreuet euch« ab und alle verlassen mit der Opferschnur über die linke Schulter die Hütte, um mit ein oder zwei Versen an Indra zuerst das Āhavanīyafeuer zu verehren, nach Āp. bis ihnen der Atem ausgeht, und dann an den Gārhapatya heranzutreten; die Sūtren weichen in der Wahl der Sprüche etwas ab. Darauf kehren sie, wieder rechts behängt, in die Hütte zurück, der Opferer flüstert »es erfreuten sich die Manen« und macht zur Verehrung der Manen einen Añjali oder sechs Namaskāra's. Der weitere Verlauf des Opfers bietet kein Interesse. Ein weiterer Bestandteil des Sākamedha ist der Rudra dargebrachte *Traiyambakahoma*. Ein Charakteristicum desselben ist die Vorschrift, dass alles mit nordwärts gerichtetem Gesicht zu vollziehen ist, dass der Kreuzweg, auf dem geopfert wird, der Ākhūtkara u. s. w. im Norden liegen müssen. Es werden für Rudra Kuchen hergerichtet, einer mehr, als Familienangehörige des Opferers vorhanden sind, mindestens aber vier. Sie werden in eine Schüssel, nach Āp. in ein, zwei oder mehr Körbe gethan, ein Brand wird vom Südfeuer genommen und auf einen Kreuzweg gelegt, wo er als Opferfeuer dient, in dem Abschnitte fast sämtlicher Kuchen unter Anwendung des Spruches: »dies ist dein Anteil, o Rudra; mit der Schwester Ambikā geniesse ihn! Svāhā!« *palāśaparṇena* dargebracht werden. Den einen Kuchen wirft man auf einen im Norden gelegenen Maulwurfshaufen mit dem Spruch: »dies ist dein Anteil; der Maulwurf ist dein Tier, o Rudra!« (Etwas anders Āp., der vor Anlegung des Kreuzwegfeuers einen Kuchen auf den Maulwurfshaufen legen lässt. Anstelle des Maulwurfs kann man in dem Spruch den Namen seines Feindes nennen.) Nach der Rückkehr von dem Maulwurfshaufen flüstern alle Beschäftigten, Opferer, Brahman, Adhvaryu, Āgnīdhra die Worte: »Hinweg flehen wir Rudra, hinweg Gott Tryambaka —.« Nach Weise des Manenopfers von rechts nach links umschreiten sie dreimal das Feuer, den linken Schenkel schlagend, Rudra anflehend, »den wohlduftenden, die Nahrung mehrenden«, danach dreimal nach Götterart (von links nach rechts) den rechten Schenkel

schlagend. In derselben Weise umwandeln die unvermählten Töchter des Opferers zu Rudra betend, »dem wohlduftenden, Gatten verschaffenden«, das Feuer von rechts nach links und links nach rechts. Was von den Rudrakuchen übrig ist, wirft der Opferer mit seiner Hand in die Höhe, so hoch, »dass es ein Rind nicht erreichen kann« und fängt es beim Herabfallen wieder auf; gelingt dies nicht, so berührt er es nach dem Herunterfallen. (Etwas abweichend schreibt Āp. 8, 18, 4 vor, dass alle das Feuer Umschreitenden dreimal die Kuchen in die Höhe werfen, wieder auffangen, mit dem beim Umschreiten des Feuers gebrauchten Spruch »Tryambaka verehren wir« dem Opferer in die Hände werfen und jedesmal wieder an sich nehmen.) Diese Kuchen werden sodann in zwei Körbe gethan, an einem Bambusstabe oder Tragjoch befestigt und an einem im N. gelegenen Baumstumpf, Baum, Ameisenhaufen u. s. w. so hoch aufgehängt, dass ein Rind sie nicht erreichen kann: »dies, o Rudra, ist deine Wegzehrung; damit gehe über die Mūjavat's hinaus; den Bogen abgespannt, die Keule führend, fellbekleidet geh, ohne uns zu schädigen, an uns freundlich vorüber« lautet dabei der Spruch; nach Āp. ist er dreimal zu sagen und jedesmal am Schluss der Atem anzuhalten. Die Teilnehmer der Handlung kehren darauf von jenem Baumstumpf zurück, ohne sich umzusehen, und berühren die Wasser. Die Dakṣiṇā ist nach Āp. ein weisses Pferd oder ein Stier, ganz weiss oder mit weissen Zeichen. Unmittelbar nach dem Sākamedha oder in verschiedenartig angegebenem Abstand (Āśv. 2, 20, 1 spricht vom fünften Vollmond) findet das den Gesetzen des Vollmondsopfers folgende *Śunāsīrīya*-Opfer[6] statt. Die ihm eigentümlichen Spenden sind ein Puroḍāśa auf zwölf Kapāla's für Śunāsīrau (nach Āp. auf zwölf K. für Indra Śunāsīrīya), eine Spende von gewöhnlicher, frisch gemolkener Milch oder eine Yavāgū für Vāyu, ein Puroḍ. auf einem Kapāla für Sūrya. Die Dakṣiṇā für dies Opfer besteht aus einem mit sechs, auch zwölf, Zugtieren bespannten Pflug oder aus zwei Zugtieren. Für den ekakapāla an Sūrya ist ein weisses Pferd, ev. ein weisses Rind der Opferlohn.

Die Kaṭha's kennen eine besondere Weise, die Cāturmāsya's darzubringen, die *pañcāhikāni*, die in fünf aufeinanderfolgenden Tagen vom elften Tage der lichten Hälfte des Phālgunamonats an bis zum Vollmondstage geopfert werden, mit dem Vaiśvadeva am elften Tage beginnen und dem Śunāsīrīya am Vollmondstage schliessen (Paddh. zu Kāt. p. 553). Āp. 8, 22, 9 ff. nennt die *pañcasāṃvatsarikāṇi* und *pañcadaśavārṣikāni*, Modifikationen von rein priesterlichem Charakter. Hervorgehoben mögen hier noch einige Wünsche werden, die man an die Darbringung der Cāturmāsya's knüpft (Āp. 8, 22, 2 ff.). Wer nach Vieh Verlangen trägt, soll mit dem Vaiśvadevacāturmāsya in der Jahreszeit opfern, in der die Kühe am meisten Milch haben, ein Grāmakāma wählt das Śunāsīrīya und bringt es an einen Platz mit Regenwasser, aus dem er alles Wasser für die Opferhandlungen entnimmt u. s. w. Auch mit Tier- und Somaopfern kann die Darbringung der Tertialfeiern verknüpft werden (Kāt. 5, 11, 20; 22, 7, 1 ff.; Ś. 14, 6 ff.; Āśv. 9, 2); im letzeren Fall bilden diese Cāturmāsyatage zusammen ein pṛṣṭhya ṣaḍaha, dessen sechs Tage auf die drei Knotentage so verteilt werden, dass auf den Vaiśvadeva einer, auf den Varuṇapraghāsa zwei, auf den Sākamedha drei Somatage entfallen.

[1] Ausser Weber, ISt. 10, 337 Eggeling, SBE. 12, 383. 392. 408. 417. — [2] p. 425, Z. 16. — [3] Weber, Nakṣatra 2, 329. — [4] Festgruss für Roth, 71; GGN. 1894, Nr. 2, p. 7. — [5] Nach Haug, Ait. Br. 2, 62 A. 5, Rajendra Lala Mitra eine Vertiefung; nach Schwab S. 29 u. d. Comm. eine Erhöhung. — [6] Weber, Nakṣ. 2, 334 ff.; ISt. 10, 342.

§ 65. Āgrayaṇa.[1] — Āp. 6, 29, 2 ff.; Kāt. 4, 6; Vait. 8, 4; Āśv. 2, 9; Ś. 3, 12. (Siehe oben § 54, e. 2.) Wie im Gṛhyaritual der Hausvater von den

Erstlingsfrüchten seiner Felder opfert, soll auch der Āhitāgni von der neuen Frucht nicht essen, ohne mit dem Āgrayaṇa geopfert zu haben, das somit als ursprüngliches Dankopfer anzusehen ist[2]. Es besteht 1) aus Reis (im Herbst; »wenn reichlich Regen gefallen ist« Āśv.) und Gerste (im Frühjahr; von Auḍulomi bei Āp. 6, 30, 18 Komm. wird ein Yavāgrayaṇa verworfen); 2) aus Hirse (in Herbst oder Regenzeit); 3) aus Bambussamen im Sommer. Die beiden letzten sind, wie es scheint, weniger gebräuchlich; das Hirseopfer schreibt Kāt. für einen Waldbewohner (Komm.) vor; die Veṇuyaveṣṭi wird gar nicht von allen erwähnt. Die Götter des Reis- resp. Gerstenerstlingsopfers sind Indrāgnī (nach Āp. Śāṅkh. Indrāgnī oder Agnīndra), die einen Puroḍāśa ekādaśakap., von der neuen Frucht erhalten, die Viśve devāḥ, denen ein Mus leise dargebracht wird und Himmel und Erde (ekakapāla Puroḍāśa); der Gott der beiden andern ist Soma, doch gibt es bezüglich des vierten auch abweichende Meinungen. Als Dakṣiṇā sind vorgeschrieben bei dem Yava- und Vrīhi-āgrayaṇa das erstgeborene der in diesem Jahre geworfenen Kälber, bei dem Hirse- und Bambusopfer ein Gewand oder ein reparirter Wagen, auch ein Madhuparka oder ein vom Opferer in der Regenzeit getragenes Kleid (am vollständigsten Kāt. 18).

Anstelle dieser gewöhnlichsten Form des Opfers können auch andere einfachere Formen treten, nämlich die Darbringung eines Neu- und Vollmondsopfers oder des Agnihotra früh und abends mit neuen Früchten. Oder man gibt einer Kuh Gersten- resp. Reisbüschel zu fressen und opfert mit deren Milch das Agnihotra u. s. w. Besondere Gründe für die Wahl dieser Modifikationen gibt Kāt. an.

[1] Eggeling, SBE. 12, 369; Weber, l. c. — [2] Lindner, das indische Ernteopfer. Festgruss für Böhtlingk, S. 79 ff. Anders Oldenberg, Rel. d. V. 305.

§ 66. Kāmyeṣṭi's. — Ausser den regelmässig wiederkehrenden Opfern (*nitya*) kennt das Ritual solche, die bei besondern Veranlassungen und Ereignissen, wie bei der Geburt eines Sohnes, dargebracht werden, *naimittika's* und *kāmya's*, zu denen besondere Wünsche die Ursache sind. Diese sind überaus zahlreich. Bhandarkar[1] führt ein dem Hiraṇyakeśinritual folgendes Msc. an, das 134 solcher Iṣṭi's kennt. Bei Śāṅkh. gibt es u. a. eine Versöhnungsiṣṭi, die uneinige Verwandte darbringen (3, 6, 1); die »Freundgewinnung« (*mitravindā* Kāt. 5, 12. 13; Āśv. 2, 11; Ś. 3, 7) für einen, der einen Freund oder auch Śrī, Rāṣṭra, Āyuḥ wünscht. Eine ganze Anzahl solcher Iṣṭi's führt Āśv. 2, 10, 1 ff. an, z. B. die *putrakāmeṣṭi*[2], die *pavitreṣṭi*[2], *lokeṣṭi*, die »Schwiegertöchter- und Schwiegervateriṣṭi«, um jemanden unterthänig zu machen, die *kārīrīṣṭi*, wenn man Regen wünscht. Leider ist der Raum unzureichend, auch das Material noch zu ungenügend vorbereitet, um auf einzelne dieser Iṣṭi's näher einzugehen, die interessanter als ihre Prakṛti sind. Als ein Regenzauber stellt sich z. B. die zuletzt erwähnte Iṣṭi dar. Ein schwarzes Pferd wird im O. mit dem Gesicht nach W. aufgestellt. Mit einem schwarzen Gewand reibt es der Opferer und macht es wiehern (abhipinaṣṭy abhikrandayati). Wenn es wiehern, schütteln, Kot oder Harn lassen sollte, soll er wissen, dass es regnen wird (Hir. 22, 13). Dasselbe soll er erkennen aus dem Springen eines schwarzen ungebrannten Topfes, den er auf dem Utkara mit Wasser füllt (Hir. 22, 14; Taitt. S. II, p. 509). Zu Kāmya's können auch die Darśapūrṇamāsāyana's verwendet werden, »Begehungen« nach Art des NVOpfers, wie der *Vasiṣṭhayajña*, *Turāyaṇa*, *Munyayana*[3], die, falls sie Wunschopfer sind, je ein Jahr dauern[4].

[1] Report 1883. 84 p. 34. 35. — [2] Vgl. Bhandarkar, l. c. (Bh. erwähnt auch die *mṛgāreṣṭi*). — [3] Kauṣ. Br. 4, 8 ff.; Āśv. 2, 14; S. 3, 11. — [4] Ś. 3, 8, 4 Comm.; Haug 2, 233.

§ 67. Paśvālambha, paśubandha, Tieropfer[1]. — Āp. 7; 11, 16 (Soma); Kāt. 6; Vait. 10; Āśv. 3, 1—8; 4, 11. 12; Ś. 5, 15ff. (beim Somaopfer); 6, 1, 18 ff. Die Sūtren kennen ein selbständiges Tieropfer, den *nirūḍhapaśubandha* und den mit dem Somaopfer verbundenen *agnīṣomīya*, bei Āśv. 3, 8, 3 *nirmita* resp. *saumya* genannt. Der Agnīṣomīya ist in der Theorie die Grundform aller andern, in der That aber werden von mehreren Sūtren die Regeln des Tieropfers an dem Nirūḍhapaśubandha entwickelt[2]. Ein Āhitāgni soll kein Fleisch essen, ehe er damit geopfert hat (Ś. 2, 3, 26) und muss es, solange er lebt, darbringen[2]. Es kann jährlich oder halbjährlich geschehen, in letzterem Fall nach Ś. am Anfang und Ende des Udagayana; bei alljährlicher Opferung dagegen zur Regenzeit, im Herbst oder Frühling — die Ansichten schwanken[3]. Die Zahl der Priester wird um die Person des Maitrāvaruṇa vermehrt, der bei seinem Eintritt auf den Opferplatz (nach der Hotṛwahl) einen Stab empfängt und diesen bis gegen das Ende des Opfers führt. Ehe er die Praiṣa's sagt, durch die er den Hotṛ zum Recitiren der Yājyā's auffordert, darf er weder sich noch andere damit berühren (Schwab 88). Im Allgemeinen verläuft das Tieropfer nach dem Paradigma des Neumondsopfers, in dessen Tantra es anstelle des Sāṃnāyya eintritt und natürlich eine Reihe von Veränderungen und Zusätzen hervorruft. Geopfert wird für Indra-Agni oder Sūrya oder Prajāpati ein Bock, der eine Reihe genau vorgeschriebener Eigenschaften haben und namentlich von gewissen Fehlern, wie Mangeln eines Hornes oder Auges frei sein muss. Bei andern als diesen Nirūḍhapaśubandha's finden wir andere Götter und Tiere, besonders Rind und Schaf, in grosser Zahl und Mannigfaltigkeit beim Agnicayana, Aśva-, Puruṣamedha, zu dem zahme und wilde Tiere zu Hunderten verwendet werden. Auch hängt Art wie Farbe der Tiere bisweilen von dem Charakter der Gottheit, der sie geopfert werden, ab[4]. Für Sūrya z. B. werden weisse, für Bṛhaspati teilweis hellgefärbte, für Indra kräftige Tiere gewählt; die anūbandhyā-Kuh für Mitra-Varuṇa ist zwei-, für die Viśvedevāḥ vielfarbig, für Bṛhaspati rot. Der Nirṛti weist MSaṃh. III, 14, 19 kapota, ulūka, śaśa zu, den Rakṣas 14, 21 tarakṣu, śvan kṛṣṇa, karṇa gardabha. Wieder andere Tiere werden als amedhya bezeichnet[5]; so Śat. Br. 12, 4, 1, 4 durvarāha, eḍaka, śvan. Der Nirūḍhapaśu[6] umfasst zwei Tage, den *upavasatha*, an dem die einleitenden Ceremonien im Wesentlichen erledigt werden und den eigentlichen Opfertag, oder er kann auch auf einen beschränkt werden. Eine der ersten Handlungen ist die Herstellung eines Opferpfostens, zu dem man im Walde, wenn möglich, einen Palāśabaum auswählt, der Eigenschaften verschiedener Art haben muss. Dem gemeinsam ausgesuchten Stamme bringen Adhvaryu, Opferer ihre Verehrung dar, salben ihn unterhalb und lassen ihn so abhauen, dass den übrigbleibenden Stumpf die Achse eines Wagens nicht berühren kann (Schwab 5). Der dabei abspringende erste Span wird verwahrt, um beim Einsetzen des Yūpa unten in die Grube geworfen zu werden. Dieses Stück eines Baumkultes findet in einer Butterspende seinen Abschluss, die mit dem Wunsche, dass der »Herr des Waldes in hundert Zweigen wieder wachsen möge« auf den Stumpf gegossen wird. Der Zimmermann schneidet die Äste und den oberen Teil des Stammes ab und haut den übriggebliebenen, beim Nirūḍhapaśu 3—4 Aratni langen Pfahl (bei andern Opfern gelten andere Vorschriften) vier- oder achteckig, oben in einen Zapfen auslaufend, zu; aus jenem abgeschnittenen Teil stellt er einen Aufsatz (*caṣāla*), der genau oben auf die Ecken des Yūpa passt, her. Der Opferpfosten wird später in einer Grube, die halb inner-, halb ausserhalb der Vedi sich befindet[7] und mit Gerstenwasser besprengt ist, aufgerichtet. Um den Yūpa ist ein Seil in seiner Mitte oder in der Höhe des Nabels des Opferers geschlungen und darf, ohne den Opferer zu schädigen, weder hinauf- noch hinabgerückt werden. Wünscht

der Opferer indess wenig oder viel Regen, so kann er es auch tief unten oder hoch oben anbringen. Selbst das Feststecken der Enden hat seine Bedeutung, weil ihr Herabhängen für den Yajamāna nur weibliche Nachkommenschaft bedeuten würde (S. 73). In die mittlere Lage des Seiles wird ein Span von 2—4 Aṅgula Länge gesteckt, der sog. *svaru*, den er vorher den Abfällen beim Herstellen des Yūpa entnommen hatte (11. 74).

Die *paśukī vediḥ* liegt nicht, wie die Vedi des NVO. westlich, sondern östlich vom Feuer und hat die Masse der bei den Varuṇapraghāsāḥ gebrauchten sog. uttarā vedi. In ihrem östlichen Drittel wird aus der beim Graben des Cātvāla gewonnenen Erde die Uttaravedi »Hochaltar« hergerichtet und auf diesem die Uttaranābhi[8] wie bei den Varuṇapraghāsāḥ zur Aufnahme des Feuers hergestellt. »Das Feuer der Uttaravedi vertritt beim Tieropfer die Stelle des Āhavanīya und dieser die des Gārhapatya« (37). Die Besonderheiten des Tieropfers machen eine Reihe von Gerätschaften notwendig, die dem NVO. fremd sind. Ausser dem Stab für den Maitrāvaruṇa sind besonders die *vapāśrapaṇī*, an denen die Netzhaut gebraten wird, und der zum Rösten des Herzens dienende *hṛdayaśūla* zu erwähnen. Nach Zurechtstellung aller Utensilien wird das Tier in wohlriechendem Wasser gebadet und herangetrieben. Wenn es aus Furcht blökt oder sich zur Flucht wendet oder sonst Unannehmlichkeiten bereitet, müssen zur Sühne Butterspenden geopfert werden. Nach dem Agnimanthana ist es mit einem Strick zu binden, der vom linken Vorderfuss an dem Hals hinauf um das linke Horn geschlungen und an den Pfahl befestigt wird, zu besprengen und zum letzten Mal zu tränken. Es folgen wie beim NVO. die Sāmidhenī's, Hotṛpravara, Devatāvāhana, Āghāra's, der Priesterpravara, und die eigentliche Opferung beginnt. Sie wird eingeleitet von 11 Prayāja's, zu denen die Āprīlieder mit ihren S. 16 erwähnten Schulunterschieden die Yājyā's liefern[9]. Hervorzuheben ist, dass in den vom Opferer zu sprechenden Anumantraṇa's sich Erwähnungen der Jahreszeiten finden; den Frühling »labt« er bei dem Samidhprayāja, den Sommer bei dem für Tanūnapāt resp. Narāśaṃsa, die Regenzeit bei dem dritten für Agni iḍaḥ u. s. w. Nach dem 10. Prayāja wird der Svaru und die eine Seite des zweischneidigen Messers in Butter getaucht, das man dem Schlächter reicht, der nur mit der ungeweihten Schneide das Tier zerlegen darf, während die geweihte dem Adhv. zum Abschneiden der Opferstücke dient. Der Āgnīdhra ergreift einen Feuerbrand und vollzieht unter Recitationen des Maitrāvaruṇa dreimal das Paryagnikaraṇa um das Tier, den Schlachtfeuerplatz u. s. w. Zur selben Zeit finden auch die Apāvyaspenden statt, die nach den begleitenden Versen sich auf das zu den Göttern gehende Tier beziehen. Von dem ursprünglichen Gārhapatya werden einige Kohlen auf den Platz des Śāmitrafeuers niedergelegt. Als Einleitung zum *paśusaṃjñapana*, dem Ersticken des Tieres erteilt der Adhvaryu durch den Maitrāvaruṇa dem Hotṛ den Befehl zum Adhrigu, dem Hersagen der alten, feierlichen, in Avasāna's zu teilenden Schlachtformel, die »die göttlichen und menschlichen Schlächter« auffordert »anzufassen, das Opfertier vor die Pforten des Opferplatzes zu bringen«, »in einem Stück die Haut abzutrennen u. s. w.«[10] Der Āgnīdhra nimmt wieder seinen Feuerbrand und legt ihn auf den Schlachtfeuerplatz, draussen vor dem Opferplatz, nieder; hinterdrein wird das Tier geführt, und ihm folgen Pratiprasthātṛ, Adhvaryu und Yajamāna, nach Kāt. »pipīlikavat«[11] marschirend, der Pratiprasthātṛ berührt mit den Bratspiessen das Tier, der Adhvaryu fasst den Pr. und der Yaj. den Adhv. an, wodurch eine Zauberkraft von dem Opfertier auf den Priester und durch diese auf den Opferer übergeht[12]. An dieser Stelle schaltet das Vait. S. 10, 17 die *pramucyamānahoma's* ein. Hierauf wird das Tier mit dem Kopf nach Westen, mit den Füssen nach N. gelegt und von den Schlächtern erstickt oder mittelst

einer Schlinge erwürgt[13], während alle andern sich abwenden und nach dem Opferplatz zurückkehren. Vor dem Tode darf ausser einigen Formeln nichts gesprochen werden; sobald sein Eintreten von dem Schlächter gemeldet ist, folgt ein *saṃjñaptahoma*, das Lösen des Strickes und Herbeiführen der Gattin. Wer seinen Feind vernichten will, legt jenen Strick auf einen dürren Baumstumpf oder Grasbüschel und verflucht ihn (Schwab 108). Auf Mund, Nase u. s. w. des verendeten Tieres giesst der Adhvaryu oder die Gattin des Opferers Wasser, und der andere von beiden wäscht die betreffenden Glieder ab. Zuerst wird vorsichtig die Vapā herausgeschnitten und an der Ekaśūlā aufgehängt. In das beim ersten Schnitt herausfliessende Blut taucht man ein Stück eines Halmes und wirft es, den Feind in tiefste Finsternis verwünschend, nach NW. oder SW. (Schwab 112). Die am Schlachtfeuer erwärmte Netzhaut wird zur Uttaravedi geschafft, wo sie der Pratipr. an den Spiessen weiter brät und der Adhv. eine Butterspende darüber ausgiesst. Das herabträufelnde Fett begleitet der Maitrāv. mit Ṛgversen. Die fertiggebratene Netzhaut findet unter Hersagung der Pañcahotṛformel auf der Vedi ihren Platz. Es folgt der 11. Prayāja, ev. die beiden Ājyabhāga's und die Darbringung der ganzen Vapā, der Goldstückchen und Buttergüsse beigefügt werden (vapā, puroḍāśa, havis sind nach Āśv. 3, 4, 4 die *paśor pradānāni*); auch die Bratspiesse sind ins Feuer zu werfen. Am Schluss dieses Vapāhoma wird in mehreren Sūtren an die Priester oder andere Brahmanen die Dakṣiṇā verteilt, drei Milchkühe oder drei trächtige Kühe u. s. w. (Schwab 122). Der nächste Akt ist die Herstellung des Paśupuroḍāśa aus Reis bis zum triṣphalīkaraṇa, worauf das *paśuviśasana* entsprechend den Anweisungen der Adhriguformel erfolgt. Von der Mehrzahl der Sūtren werden 18 Teile des Tieres als opferfähig angesehen, Herz, Zunge, Bruststück u. s. w., wovon die ersten acht als *daivatāni* gelten[14]. Mit Ausnahme des am hṛdayaśūla besonders gebratenen Herzens werden sie in einem Topf gekocht, Magen und Exkremente, dazu das Blut für die Dämonen kommen als Anteil in eine Grube westlich vom Śāmitrafeuer ausserhalb des Opferplatzes. Das Puroḍāśaopfer nimmt jetzt seinen weiteren Verlauf. Sobald der Schlächter das Fleisch dreimal als »gar« angesagt hat, nimmt der Adhv. die Stücke mitsamt dem Herzen, und legt sie mit Butter übergossen auf die Vedi, dazu den Topf mit der Brühe. Während der Maitrāv. »Manotā für die abzuschneidende Opferspeise« einlädt, schneidet der Priester von den daivatāni mit der geweihten Schneide des Messers Stücke in der Grösse eines Daumengliedes ab. Die Iḍā wird bereitet und das ausgekochte, auf der Brühe schwimmende Fett in die vasāhomahavanī geschöpft (S. 141), alles in genauer, bis auf die Einzelheiten geregelter Weise. Alsdann beginnt die Darbringung der Hauptspenden. Der Maitrav. recitirt die Anuvākyā[15] und erteilt auf Veranlassung des Adhvaryu dem Hotṛ den Befehl zum Hersagen der Yājyā, bei deren Recitation der Pratiprasth. den grössten Teil der Vasā, einen Spruch recitirend, ins Feuer giesst. Der Überrest wird bald oder bei späterer Gelegenheit nach den vier Himmelsgegenden ausgesprengt. Sobald der Vaṣaṭruf des Hotṛ erklingt, schüttet der Adhv. mit der Juhū die Spenden für Indrāgni ins Feuer. Es folgt ein pṛṣadājyaopfer für Vanaspati, der paśusviṣṭakṛt, zu dem die *tryaṅgāni* genannten Stücke (vom linken Hinterbacken, dem Oberschenkel des r. Vorderfusses und ein Teil des Afters) gehören, das Verzehren der Iḍā unter Verabreichung der Anteile des Tieres an Priester, Opferer u. s. w. und die 11 Anuyāja's, die Nachopfer an die »Opferstreu«, »die göttlichen Thore u. s. w.« Mit jedem der Anuyāja's ist ein *upayāja*[16] verbunden, indem der Pratipr. immer ein Stück des übrig gebliebenen guda hinzuopfert. (Etwas anders Kāt.). Der Svaru wird in das Feuer geworfen. Sein Rauch soll in

den Himmelsraum, seine Flamme in den Luftraum dringen, seine Asche die Erde füllen; auch der Prastara und der Stab des Maitrāvaruṇa nehmen ihren Weg ins Feuer; ein von dem Prastara zuvor abgesonderter Halm wird, nach Hersagung des Sūktavāka, mit einer Verwünschung gegen die Feinde nachgeworfen und der Āgnīdhra dreimal auf den brennenden Halm mit dem Zeigefinger hingewiesen (S. 158). Zu den Patnīsaṃyāja's wird der Schwanz des Tieres verwendet, der Herzbratspiess wird in Gegenwart des Opferers, seiner Frau und der Priester am Rande einer mit Wasser gefüllten Grube oder einem ähnlichen Ort (Pfütze u. s. w.) mit einem die Feinde verwünschenden und einem Varuṇa um Sündenvergebung anflehenden Verse versteckt. Ohne den Spiess zu berühren, kehren sie zurück, jeder ergreift unterwegs drei dürre Äste und legt sie in das Feuer der Uttaravedi (163). Wie das NVO. schliesst die Ceremonie mit dem Saṃsthājapa.

Ausser diesen regelmässigen Tieropfern gibt es durch bestimmte Ursachen oder Wünsche veranlasste, naimittika's und kāmya's (wie Taitt. Saṃh. II, 1, 1 ff. Taitt. Br. 2, 8, 1 ff. u. s. w. zeigen) die zur Erlangung von bhūti, grāma's, prajā u. s. w. für Vāyu u. a. Götter dargebracht werden.

[1] Schwab, das altind. Thieropfer, Erlangen 1886. Meine Darstellung beruht in allem Wesentlichen auf Schwab. Eine Übersicht der Ceremonie gibt auch Rajendra Lala Mitra JASB. 1872, I (vol. XLI), p. 182 ff. und Weber, ISt. 10, 344 ff.; vgl. ferner Haug, Ait. Br. 2, 72 ff.; Roth, Yāska's Nir. XXXIII ff. — [2] Weber, ISt. 10, 347. — [3] Ś. 6, 1, 19 (34) Komm.; Schwab, l. c. XIV. — [4] Rajendra Lala Mitra, JASB. 41, p. 178. — [5] Weber, ISt. 10, 348. — [6] Über die allgemeine Bedeutung des Tieropfers Roth, Yāska's Nir. XXXIII ff.; Ludwig, RV. 5, 381 ff.; Schwab, l. c. XIX; Oldenberg, Ved. Rel. 355 ff. — [7] Genaueres bei Schwab u. Rajendra Lala Mitra, l. c. — [8] Vgl. § 63, Anm. 5. — [9] M. Müller, HASL. 466; Haug, Ait. Br. 2, 81, vgl. oben S. 17, Anm. 31. — [10] Roth, l. c. XXXVIII ff.; Haug, Ait. Br. 2, p. 85 ff.; Rajendra Lala Mitra, Beef in Anc. India JASB. 1872, I, 186; Schwab, S. 102. — [11] Weber, ISt. 9, 22; 10, 345. — [12] Vgl. oben S. 73; über die Bedeutung dieses Berührens handelt Oldenberg, Ved. Rel. 499. — [13] ISt. 9, 222. 3; 10, 345. — [14] Ausser Schwab vgl. Haug 2, 94. — [15] ISt. 9, 189. — [16] ISt. 9, 223.

2. Die Somasaṃsthāḥ und andere Opfer.

§ 68. **Agniṣṭoma**[1]. — Āp. 10—13 (14, 8—12 Brahman), Kāt. 7—10 (11, 1 brahmatva). Vait. 11—24. Āśv. 4. 5. 6, 11—14; Ś. 5—8, 14 (15 Brahman; 16 ff. Nivids); Lāṭ. 1. 2; 5, 5 ff. Die folgende Darstellung beruht im Wesentlichen auf Āpastamba.

Unter »Somaopfer« versteht man eine grosse Anzahl von Opfern verschiedenen Namens und von ungleicher Dauer. Die Grundform aller bildet der Agniṣṭoma oder Jyotiragniṣṭoma, ein *ekāha*, der erste in der Reihe der 7 Somasaṃsthāḥ, die in rituellen Texten aufgezählt sind (oben p. 41); mit *ekāha* bezeichnet man Opfer von eintägiger, früh, mittags und abends stattfindender Somapressung, deren einleitende Ceremonien sich jedoch über mehrere Tage erstrecken. Der Agniṣṭoma hat seinen Namen, wie angenommen wird[2], von dem Sāman oder Liede (dem yajñāyajñīya SV. 2, 53. 54. ṚV. 6, 48, 1. 2), das dem 12. oder letzten Śastra des Tages, dem Āgnimārutaśastra vorausgeht, und heisst auch *agniṣṭomasaṃsthaḥ kratuḥ*. Er wird Ait. Br. 3, 43, 5 ein *rathacakram anantam* genannt und 3, 44 mit der Sonne verglichen, deren Lauf die Recitationsweise folge, früh schwächer, mittags stärker, abends am stärksten. Nach Āp. 10, 2, 5 (8, 21, 3: *phālgunyā uddṛṣṭe somāya dīkṣate*), Kāt. 7, 1, 4 wird es im Frühling, nach Śat. Br. 10, 1, 5, 4 alljährlich dargebracht. Jene den A. zu einem Frühlingsopfer machenden Angaben dürfen schwerlich ausser Acht gelassen werden; denn im Allgemeinen geht die Tendenz des Rituals, wie sich an dem Beispiel der ursprünglich fixirten und

später beliebig dargebrachten Atirātra, Mahāvrata, Viṣuvat, Dvādaśarātra zeigen lässt, mehr dahin, die Opfer von einer bestimmten Zeit zu lösen als damit zu verbinden. Nach meiner Meinung ist der Agniṣṭoma ein am Neu- oder Vollmond[3] gebrachtes Frühlings- oder Jahresanfangfest, in dem den Göttern der Nektar des Mondes, des »König Soma« geopfert wird[4]. Den Zwecken dieser Feier dienen die »Pavamānalieder« des IX. Ṛ̥V.-Buches, die ich »Mondfestlieder« genannt habe.

Drei Tieropfer sind damit verbunden, 1) ein Bock für Agni-Soma, *agnīṣomīya paśu*, der am letzten der vorangehenden Upasadtage darzubringen ist, 2) ein über den ganzen Sutyātag sich verteilender *savanīya-* oder *kratupaśu*, dessen Gottheit beim Agniṣṭoma Agni, beim Ukthya Indrāgni, beim Ṣoḍaśin Indra, beim Atirātra Sarasvatī ist[5]. Nach manchen schliesst jede folgende dieser Saṃsthās immer den Kratupaśu der vorangehenden ein, so dass beim Atirātra alle vier Tiere erforderlich werden. (An Stelle des einen Tieres kann man auch eine Elfzahl wählen § 69). Das 3. Tieropfer besteht aus einer nach dem Opferbade, vor der Udayanīyāiṣṭi darzubringenden *anubandhyā*, einer jungen unfruchtbaren Kuh für Mitra-Varuṇa, nach manchen aus dreien: je einer für MV., die Viśve devāḥ und Bṛhaspati, die erste zwei-, die zweite vielfarbig, die dritte rot[6]. Im Übrigen ist der Agniṣṭoma ein complicirter, im Einzelnen oft schwer zu erklärender Mechanismus, zu dessen Aufbau verschiedene Gebiete des indischen Lebens beigesteuert haben dürften. Das erste Erfordernis ist die Wahl der Priester, denen ein *somapravāka* »ein Somaherold« das Opfer ansagt und die Einladung bringt (10, 1, 2; ISt. 9, 308). Sodann ist notwendig — entweder vor oder nach der Weihe Āp. 10, 19, 16 — die Wahl eines Opferplatzes, den der Yajamāna sich vom König erbittet und den dieser gewähren muss, wenn er nicht den Fluch der Priester auf sich laden will. Nach S. muss der Platz nach O. oder NO. (also Sonnenaufgang) geneigt sein, für einen Brahmavarcasakāma so liegen, dass der Hotṛ beim Recitiren das Āhavanīyafeuer, Sonne und Wasser erblickt. Lāṭ. 1, 1, 14 wünscht ihn ebenfalls nach NO. gerichtet, mit Gras bestanden und westlich von fliessendem Wasser, einem hohen Baum oder einer Hauptstrasse gelegen. Das Opfer wird eingeleitet von der *dīkṣā*[7] oder Somaweihe, der sich der Opferer unterzieht. Den Namen habe ich, wesentlich auf Grund der engen Verbindung von *tapas* und *dīkṣā* zu der Wurzel *dah* (Desid.; ohne Aspir. wie *adakṣam*) gestellt[8] und die ursprüngliche Bedeutung dieser Ceremonie in einer Weihe zum freiwilligen in Indien wohlbekannten[9] Feuertode gesucht. Im gegenwärtigen Ritual wäre diese Bedeutung der Ceremonie verblasst und sie selbst zu einer blossen Kasteiung des auf das Somaopfer sich vorbereitenden Yajamāna herabgesunken. Im Gegensatz dazu steht die Vermutung Oldenberg's, der *dīkṣā* zu *dāś* »einem Gott dienen« stellt[10] und darin einen Zauberritus sieht, »zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ekstatischer Zustände bezwecken« und »den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend ... neben dem dämonenverscheuchenden Zauberfeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester, welche durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen,« vergleicht[11]. Für diese Weihe wird ein *dīkṣitavimita*, eine in bestimmten Massen aufzubauende Hütte, errichtet, vorn hoch, hinten niedrig, ganz umhegt, dicht dahinter eine für die Gattin. Die Ecken der Hütte liegen in den Zwischengegenden, bestimmte Wünsche des Opferers geben die Himmelsrichtung für die Thüren an. Der *didīkṣiṣamāṇa* lässt sich Haare und Nägel scheren, ebenso mit Ausnahme des Kopfhaares seine Gattin, und nimmt ein Bad, er legt ein

neues grosses Gewand an, geniesst Speise, Butter, Dadhi, Honig und salbt sich mit Butter und Salbe, die möglichst »vom Berge Trikakud« stammt. Er schliesst seine Hände — nur Daumen und Zeigefinger bleiben frei (Kāt.)[12] — und betritt die Hütte. Seine Tracht vervollständigt ein Gürtel aus Rohr oder Muñjagras, an dessen Stelle bei der Frau ein Strick tritt, das Horn einer schwarzen Antilope, das zum Kratzen dient beim Jucken[13] und nach Baudh. Kāt. in den Saum des Gewandes eingebunden wird, ein Turban (bei der Frau eine Haube) als Kopfbedeckung, die auch durch den Saum des Gewandes ersetzt werden kann, ferner ein Stab aus Udumbara oder anderem geeignetem Holz. Vor das Āhavanīyafeuer werden im S. zwei mit der Innenseite aufeinandergelegte Felle (Kāt.) gebreitet und dienen dem sich Weihenden zum Sitz (Āp. 10, 15, 11). Dreimal leise ruft der Adhvaryu ihn als Geweihten aus[14]: *»adīkṣiṣṭāyaṃ brāhmaṇo nīlakaṇṭhaśarmā pārāśaragotro 'nantaśarmaṇaḥ putro rāmaśarmaṇaḥ pautro nṛsiṃhaśarmaṇo naptā tam indrāyendrāgnibhyām vasubhyaḥ . . . brūmaḥ* und (zur Hütte hinaustretend) dreimal laut. Das ist das *dīkṣitatvajñāpana* oder der *dīkṣitavāda*. Eine Reihe von Vorschriften beschränkt Thun und Lassen des Geweihten (Āp. 10, 12 ff.). Sieht er Opferunreines, beregnet er, kehrt er dem Feuer den Rücken, so muss er sühnende Sprüche sagen, beim Lachen die Hand vorhalten. Redet er selbst jemand an, so muss er am Ende des Namens bei einem Brāhmaṇa *»canasita«*, bei einem Rājanya oder Vaiśya *»vicakṣaṇa«* einfügen (Devadatta canasita!). Nicht darf die aufgehende oder untergehende Sonne ihn wo anders als in seiner Hütte finden. Seinen Stab und sein schwarzes Fell darf er nicht von sich lassen; auch seine Nahrung ist beschränkt. Seinen Namen soll niemand nennen noch ihn jemand berühren. Er schickt Boten aus, die ihm Nahrung bringen sollen (*saniyācana*)[15]. Die Dauer dieser Weihe wird verschieden bestimmt; nach einigen einen, drei oder vier Tage (drei Tage dauern die Upasad's, den fünften resp. siebenten oder achten Tag findet dann die Pressung statt), nach andern zwölf Tage, ja auch einen Monat oder ein Jahr[16]. Es heisst: »wenn der Geweihte mager wird, dann ist er opferrein, wenn nichts mehr in ihm ist, ist er opferrein, wenn seine Haut an seinen Knochen klebt, ist er opferrein, wenn das Schwarze in seinen Augen aufhört, ist er opferrein.« Wenn diese Zeit vorüber ist, begibt sich der, der sich für einen Opferplatz noch nicht entschieden hat, auf den Weg dahin.

Der erste grössere Akt des Opfers ist der Somakauf (*somakraya*). Ein Kautsa, ev. auch ein anderer Brahmane fungirt als Somahändler. Auf der Stelle der zukünftigen Uttaravedi oder bei den Schalllöchern werden die Somaschossen auf einem roten Stierfell ausgebreitet, der Somahändler setzt sich nördlich davon hin und liest ohne Augenzeugen den Soma aus[17]. Eine Kuh von gewissen Eigenschaften steht als Kaufpreis bereit. Die letzte ihrer Fussstapfen, wenn man sie sieben Schritte vorwärts leitet, wird mit einem Kreis eingeschlossen, mit Butter opfernd übergossen, und ein Drittel der dort ausgehobenen Erde nördlich vom Gārhapatya vergraben, ein Drittel nördlich vom Āhavanīya, ein Drittel erhält die Frau. Die Somaschossen werden gemessen und unter Feilschen von dem Händler erstanden, diesem letzteren am Ende aber der ganze Kaufpreis wieder abgenommen. Wir haben hier eine dramatische, dem Opfer einverleibte Darstellung von der Gewinnung des Göttertrankes aus den Händen der Gandharven, und »der geprellte und mit Schlägen heimgeschickte Śūdra ist der dumme Teufel unserer eigenen Litteratur.« Der erstandene Soma wird auf den Wagen gebracht; zwischen die Deichseln geht der Subrahmaṇya, einen grünen Zweig in der Hand, der zum Treiben dient (Lāṭ. 1, 2, 19), und der Adhvaryu erteilt dem Hotṛ den Befehl zum Hersagen der Verse für *soma paryuhyamāṇa*, die dieser zwischen den Geleisen stehend (nach

Āśv. 4, 4, 2 mit der Fusspitze dreimal Staub nach Süden werfend) recitirt. Der Subrahmaṇya ruft, während der Wagen nach O. sich bewegt, dreimal, geht er nach W., sechsmal (Lāṭ.) die Subrahmaṇyāformel, die feierliche Einladung an Indra, die während des Opfers mehrfach wiederholt wird[18] und Indra als den wirklichen Herrn des Opfers kennzeichnet. [Bei Lāṭ. wird hier nur *subrahmaṇyom* gerufen, die ganze Formel erschallt erst nach Abschluss der Gastspende, wobei zugleich verkündet wird, am wievielten Tage die Pressung sein wird. Bei Agniṣṭutopfern (Lāṭ. 1, 4, 1 ff.) tritt eine auf Agni bezügliche Formel dafür ein.] Verschiedene Äusserungen der Brāhmaṇa's und ihre Deutungen der Sprüche zeigen, dass diese in Soma nicht mehr die Pflanze, sondern den König Soma (Mond) sehen, der dem Opferplatz naht. Dem Gast zu Ehren wird die *ātithyeṣṭi* dargebracht; an sie schliesst sich, wie ich glaube in altem kulturgeschichtlichem Zusammenhang mit dem Gastopfer, die *tānūnaptra* genannte Verbrüderungsceremonie an, durch die die Priester mit dem Opferer zusammen unter Berührung der von dem Gastopfer entnommenen Butter einen Vertrag der Treue gegeneinander eingehen. Der Āgnīdhra bringt die kochenden Madantīwasser, die alle Teilnehmer berühren, und der Opferer tritt in die engere Weihe, die *avāntaradīkṣā*, ein, zu der er seinen Gürtel enger anzieht, seine Hände fester schliesst und als Fastenspeise nur noch warme Milch geniesst. Dies ist der Platz für die eventuelle Darbringung der *pravargya*-Ceremonie (vgl. § 68) und der mindestens drei Tage umfassenden *upasad*-Feiern, die Vor- und Nachmittag mit Ājyaspenden und Sprüchen, die auf Agnis Erz-, Silber- resp. Goldkörper anspielen, begangen werden. In den Brāhmaṇa's werden sie mit Mythen in Beziehung gesetzt, die von Belagerungen und feindlichen Angriffen erzählen, sie heissen *ayaḥśaya*, *rajaḥśaya*; resp. am dritten Tage *hariśaya*; haben weder Prayāja's noch Anuyāja's und werden nach einem Text eilend dargebracht. Es scheint, als ob hier Ceremonien, die bei der Belagerung feindlicher Orte vollzogen werden, dem Somaritual einverleibt worden seien[19]. Wenn auf den Opferer feindliche Städte einen Angriff machen sollten, so lege er bei den Upasad Erz, Silber resp. Gold in den Opferlöffel. An dem mittleren dieser drei Tage geschieht die Konstruktion der Mahāvedi[20]. Auf sie werden die Havirdhānawagen gefahren und mit einem Zelt umhüllt. Drei Schritte östlich von dem Westende der Vedi liegt das *sadas*, die Hütte; in ihrer Mitte richtet man einen Udumbarastamm nach dem Ritual des Yūpa so auf, dass er den freien Ausblick nicht hindert. Hier, wie bei der Mehrzahl der Ceremonien, beteiligt sich auch der Udgātṛ; z. B. hilft er dem Adhvaryu beim Aufstellen des Udumbara und begleitet es mit einem Spruch (Lāṭ. 1, 7, 3); er hält diesen fest, bis die Matte darübergezogen wird und bringt nach dem Adhvaryu ebenfalls seine Spende dar. Das Sadas wird mit Matten eingedeckt, deren Zahl je nach dem Opfer schwankt. Auch diese Einzelheit ist sorgfältig vorgesehen. Vor der Achse des rechten Wagens werden die vier *uparava's*, Schalllöcher, hergestellt, um, wie bei einer Bhūmidundubhi, den durch das Ausschlagen des Soma erzeugten Schall zu verstärken. Mit einem die Rakṣas bannenden Spruch wird ein Kreis um die betreffende Stelle gezogen, die Löcher sind so zu graben, dass sie unten zusammentreffen, oben getrennt sind. Auf diese Höhlungen kommen die zwei Pressbretter, darauf das rote Fell als Unterlage für die Steine. Der beim Graben des *cātvāla* (Opfergrube) gewonnene Schutt dient zur Herstellung der sechs im Sadas befindlichen *dhiṣṇya's* oder Feuerherde[21], die von S. nach N. sich hinziehen und für Maitrāv., Hotṛ, Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Neṣṭṛ, Acchāvāka bestimmt sind. Ausserhalb des Sadas, auf der rechten Seite der Vedi, befindet sich der zum Reinigen der Gefässe dienende *Mārjālīya*-Herd, ihm gegenüber auf der andern Seite die Hütte für das *Āgnīdhrīya*-Feuer. Nach Weihung der

verschiedenen Stätten des Opferplatzes, des Āhavanīya, des Bahiṣpavamānāstāva (wo das Stotra für den sich läuternden Soma bei der Frühpressung gesungen wird) u. s. w. beginnt die Darbringung des *agnīṣomīya paśu*. Die Procession der Teilnehmer bewegt sich, unter Vorantragung des Feuers oder Soma's, nach Osten zum Āgnīdhrīya und Āhavanīya. Der Brahman trägt den Soma, andere die Steine und Gefässe, einer führt die Gattin, hinterdrein bringt man den Bock. Eingeladen zur Beteiligung sind die *samapivrata's*, *amātya's* oder *jñati's* des Opferers, seine Frau, Söhne, Enkel, auch Brüder[22]; den Adhvaryu fasst der Opferer, ihn die Gattin, diese die Söhne, diese die Enkel, diese die Jñāti's an[23], alle Verwandte mit neuen Gewändern angethan. Deutlich treten hier die Anzeichen eines sacrum gentilicium hervor, wertvoll auch dadurch, dass es sich hier um keinen Manenkult handelt. Der Adhvaryu bringt einige Spenden, und wenn der Hotṛ den ersten Vers *agnīṣomābhyāṃ praṇīyamānābhyām* gesagt hat, (daher *agnīṣomapraṇayana* die Bezeichnung dieser Ceremonie), setzt der Zug sich in Bewegung. Auch der Udgātṛ beteiligt sich mit seinem Sāman (L. 1, 6, 39). Das Feuer wird auf dem Āgnīdhrīya abgesetzt, der Soma durch die Hinterthür in das Havirdhānamaṇḍapa gebracht, im Fond des südlichen Wagens auf ein schwarzes Fell gelegt und den Göttern zum Schutz übergeben. Damit schliesst die Avāntaradīkṣā, der Opferer löst seine Faust, lässt den Gürtel loser, und sein Gelübde hört auf. Das Bockopfer beginnt und wird bis zur Darbringung der Vapā fortgesetzt. Danach ergeht an den Subrahmaṇya der Befehl, die *pitāputrīyā subrahmaṇyā* zu rufen (in der *pitaraḥ* und *putrāḥ* gepriesen werden), die von jetzt ab an Stelle der früheren Formel tritt[24]. Der Adhvaryu holt aus einem Bergquell die zur Somabereitung dienenden Wasser, die *vasatīvarī's*, die er im Schatten einer Wolke, eines Hügels oder Baumes oder auch im eigenen Schatten bei Sonnenglut schöpft, und hinter das śālāmukhīya-Feuer setzt, bis sie nachts um die Vedi herumgetragen werden und hinter dem Āgnīdhrīya ihren Platz finden. (Am andern Tage wird aus ihnen der Hotṛcamasa gefüllt, der Opferer spricht über sie die Formel »nigrābhyāḥ« und von da ab führen sie den Namen *nigrābhyāḥ*[25].) Die Kühe werden gemolken, die verschiedenen Milchsorten zur Somamischung, zum Dadhigraha, Dadhigharma, Maitrāvaruṇa- und Ādityagraha fertiggestellt. Der Opferer verbringt am Āgnīdhrīya oder Havirdhāna wachend und den Soma (vor Feinden, Tieren u. s. w.) beschützend diese Nacht, die Priester verbleiben am Āgnīdhrīyafeuer.

Am Ende dieser Mahārātri, die zu dem Sutyātage hinüberführt, beginnt man mit Aufstellung der Geräte, der vielen grossen und kleinen Gefässe und Becher von verschiedenen Formen und verschiedenem Material, der Somasteine u. s. w., und das geistliche Tagewerk wird, »ehe man einen Laut von Menschen oder Vogeln hört«, von dem Hotṛ eingeleitet, der, zwischen den Deichseln stehend, den *prātaranuvāka* hersagt (SBE. 26, 229), eine Litanei aus Sprüchen und *kratu's*, Serien von Hymnen, von denen Bergaigne schon im ṚV. Spuren findet (s. o. S. 16), in Anuṣṭubh-, Triṣṭubhversen u. s. w., erst an Agni, dann an Uṣas und die Aśvins gerichtet, so dass im Ganzen tausend Verse gesagt werden, nach manchen nur 360, in bestimmter Weise ausgewählt, nach andern in unbegrenzter Zahl[26]. Nach Āśv. 4, 15, 9 dauert die Recitation bis zum Anbruch des Tages und die letzte Hymne soll so lange, bis das Dunkel weicht, wiederholt werden. Gleichzeitig mit der Aufforderung an den Hotṛ diesen Prātaranuvāka herzusagen, erteilt der Adhvaryu dem Pratiprasthātṛ den Befehl, die *savanīya puroḍāśa's* herauszunehmen, und an den Subrahmaṇya, seine Formel zu rufen. Diese savanīya p. bestehen aus *dhānā's* für Indra harivat, *karambha* (nach den Komm. Saktus mit Wasser oder Butter angerührt) für Indra-Pūṣan, *parivāpa's* (geröstete Körner,

deren Hülsen man mit den Nägeln löst), für Sarasvatī, Bhāratī, einem *puroḍāś* für Indra, einer *payasyā* für Mitra-Var. Sobald der Hotṛ die Worte sagt »es erschien mit leuchtenden Rindern die Uṣas«, betreten die Sänger mit einem Spruch die Vedi (Lāṭ. 1, 9, 2), lassen sich hinter dem südlichen Havirdhānawagen nieder und flüstern die Bahiṣpavamānaverse (1, 9, 19). Jener Vers des Hotṛ bildet auch das Stichwort für den Adhvaryu, die Befehle zu der *aponaptrīya*-Ceremonie zu erteilen: »die Wasser heische, o Hotṛ! Krugdiener des Maitrāvaruṇa, lauf herbei! Ekadhanin's, laufet herbei! Neṣṭṛ, leite die Gattin hervor! Unnetṛ, mit der Hotṛkufe und den Vasatīvarī's nähere dich der Grube!« In einer Entfernung, auf die man noch die Stimme des recitirenden Hotṛ hört, holt man aus fliessendem Gewässer, in die zuvor eine Spende geopfert wird, die *ekadhanā*-Wasser[27], die zur Mischung des Trankes gebraucht werden. Der Hotṛ begleitet die einzelnen Akte mit den Versen des Aponaptrīyaliedes ṚV. 10, 30[28].

Die Pressung kann bei Āp. mit einigen, besondere Wünsche erfüllenden Graha's aus Dadhi, Ājya oder Soma eingeleitet werden, im letzten Fall werden nur so viel Somastengel, als für einen Graha nötig sind, gepresst. Bei dem Vājapeya, Rājasūya u. a.[29] kommen noch der Aṃśu- und Adābhyagraha, einzeln oder vereinigt, hinzu, dieser nach Āp. 12, 7, 18 aus saurer, süsser Milch oder Vasatīvarīwassern geschöpft und nur mit Somastengeln umgerührt (den *ādhavana's*), jener aus so viel Somaschossen, als zu einem Graha nötig sind, gepresst. Er ist nur einmal zu pressen; während man im Geist das Vāmadevyasāman singt, ohne Atem zu holen, mit abgewandtem Gesicht u.s.w. zu schöpfen. (Bei Āśv. 5, 2, 1 ff. gelten, dem Namen entsprechend, vom Upāṃśu und Antaryāma ähnliche Beschränkungen des Atmens[30].) Der eigentliche *mahābhiṣava*, Hauptpressung (SBE. 26, 257), wird eingeleitet von dem als Bild aller Pressungen geltenden *upāṃśusavana*, der den Upāṃśugraha liefernden Vorpressung[31]. Für sie wie für alle folgenden gilt die Vorschrift: »mit einem goldenen Ring am Finger zu pressen, zu schöpfen, zu opfern« (Āp. 12, 7, 12). Der *mahābhiṣava* wird in drei Paryāya's, Runden oder Gängen, vom Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ, die in verschiedenen Himmelsrichtungen stehen, ausgeführt. Der gewonnene Saft kommt in das mit Wasser gefüllte Ādhavanīyagefäss, um alsdann mittelst einer aus Wolle hergestellten Seihe geläutert zu werden. Die Seihe liegt auf dem Droṇakalaśa genannten Gefäss, das die Udgātṛ's auf die zusammengerückten Presssteine gestellt haben. Beschwörungspraktiken können sie dabei bethätigen. Um z. B. ein Reich zu vernichten, legt der Udgātṛ den fünften, Upāṃśusavana genannten Stein hinter den Droṇakalaśa und denkt an einen mächtigen Nachbarstamm (Lāṭ. 1, 10, 13). Der Unnetṛ (SBE. 26, 169. 238. 312) giesst mit Hilfe eines Schöpfgefässes aus dem Ādhavanīya in die Hotṛkufe und mit dieser der Yajamāna in ununterbrochenem Guss auf die Seihe, während der Udgātṛ die Formel *pra śukra* flüstert (Lāṭ. 1, 10, 21). Aus diesem Guss (*dhārā*) werden die nächsten Graha's (*antaryāma*, *aindravāyava*, *maitrāvaruṇa*, *śukra*, *manthin*, *āgrayaṇa*, *ukthya*, *dhruva*) geschöpft, die darum *dhārāgraha's* heissen im Gegensatz zu den späteren *adhārāgraha's*, die mittels der Pariplavā aus dem Droṇakalaśa geschöpft werden (Āp. 12, 18, 11). Veraltet ist der vaiśvānara-Graha[32]. Der übrige Soma, bis auf einen für die Füllung der Camasa's der Priester nötigen Teil, kommt in das *pūtabhṛt*-Gefäss. Die *vaipruṣahoma's* (SBE. 26, 305) zur Sühnung verspritzter Somatropfen werden dargebracht, alsdann geht man mit dem *bahiṣpavamānastotra* vor. Die Pavamānastotra's begleiten bei allen drei Pressungen die Läuterung Soma's, und das des Prātaḥsavana heisst *bahiṣpavamāna*, weil es ausserhalb des Sadas draussen am Cātvāla stattfindet. »Wie (das Wild) beschleichende (Jäger)« kriechen sie gebückt vor, einer nach dem

andern, der Hintermann den vorderen anfassend (Āp. 12, 17, 1 ff.; Śpn. S. 346). Der Adhvaryu leitet, »treibt« (*upākaroti*), wie bei allen Pavamāna's, das Stotra ein, indem er mit den Worten »Vāyu ist der Hiṃkartṛ« dem Prastotṛ eine Handvoll Darbhagras (bei andern Stotra's nur zwei Halme, Āp. 12, 17, 9) reicht, die der Prastotṛ nimmt und, indem er den Brahman um Erlaubnis zum Stotra bittet (cf. § 58, S. 101), dem Udgātṛ weitergiebt (Lāṭ. 1, 12, 1). Der Platz der Sänger am Cātvāla ist westlich vom Adhvaryu. Bei allen Stotra's sitzen sie, den Blick nach dem Horizont gerichtet, der Prastotṛ nach W., der Udgātṛ nach N., der Pratihartṛ hinter dem Udgātṛ nach SO. gewendet, ihren linken Schenkel unterschlagend (Lāṭ. 1, 11, 22); hinter ihnen die Upaga's, mindestens drei an Zahl (Lāṭ. 1, 11, 24) oder wenigstens vier (Āp.). Auf ihrem Wege zu dem Bahiṣpavamānāstāva tragen sie in der linken Hand Grashalme, die sie einzeln mit einem Spruch nach S. werfen (Lāṭ. 1, 11, 17). Mit jenem vom Prastotṛ empfangenen Büschel schlägt der Udgātṛ auf seinen rechten Schenkel, und mit dem Spruch: »durch Agni's Glanz« »schirrt er den Stoma an« (*stomaṃ yuj* Lāṭ. 1, 12, 2; 2, 5, 20. 23; 9, 7. 9; 3, 5, 9; *stomayoga* 2, 1, 1 im Gegensatz zu *vimuc* 2, 11, 1). Ehe die Sänger beginnen, flüstert der Yajamāna einen Spruch, während des Gesanges den Daśahotṛ, bei dem mittleren Stotriyavers den ersten Anvārohamantra, auch fällt er, wie die Upagātṛ's, in den Gesang mit *ho* resp. *om* ein (Āp. 12, 17, 11 Komm.) und beschliesst dieses wie alle andren Stotra's (cf. S. 103) mit den Worten »*stutasya stutam asi* u. s. w.« (12, 17, 17. 18). Die Sänger kehren mit einer ungeraden Zahl von (3—9) Schritten vom Bahiṣpavamānaplatz zurück und studiren am Āgnīdhrīya die Bahiṣpavamānaverse (Lāṭ. 2, 1, 8. 9). Der Adhvaryu erteilt die Befehle, das Feuer auszubreiten, Barhis zu streuen, die Puroḍāśa's herzustellen. Der Āśvinagraha wird geschöpft und der Kratupaśu, auf dessen altertümliche Sprüche bei der Priesterwahl Weber aufmerksam macht, bis zur Darbringung der Vapā gefördert. Darauf »schleichen« sie vereint zum Prātaḥsavana in das Sadas (*saṃprasarp*). Sie blicken zuvor mit Sprüchen (*grahāvakāśaiḥ*) auf die Graha's und andere Somagefässe (12, 18, 16; 13, 2, 7), der Yajamāna tritt verehrend an die Graha's, Kalaśa's, Dhiṣṇya's u. s. w. mit den *ṛtaṃkāra* genannten Sprüchen heran. Erst werden die savanīya-Puroḍāś dargebracht (p. 128), dann folgt die Opferung der *dvidevatyagraha's* (für Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Aśvins), Yajatispenden, zu denen der Pratiprasthātṛ als Gegenstück mit dem Ādityagraha die *pratinigrāhya's* schöpft. Der Adhvaryu reicht am Schluss jeden Graha dem Hotṛ, der ihn auf den entblössten rechten Schenkel stellt und mit ausgespreizten Fingern bedeckt[33]. Daran schliesst sich das *camasonnayana* (Āp. 12, 21, 14 ff.), die Füllung der neun Kufen des Hotṛ u. s. w., ferner die Opferung der Saṇḍa und Marka (cf. av. mahrka) gespendeten *śukrāmanthinau* in umständlichem Ceremoniell. Den nächsten Abschnitt des Opfers bilden die »*hotrāḥ*« genannten *savanamukhīyāś camasyāḥ*, die vom Adhvaryu aus den Kufen des Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ u. s. w. dargebrachten Spenden, begleitet von den Yājyā's »*prasthitaprayājyā's*« der einzelnen Priester, die den in den Camasa's verbliebenen Rest, einander gegenseitig anrufend, verzehren (*prasthitabhakṣa*)[34]. Auch die Dvidevatyagraha's verzehrt man jetzt. Die geleerten Camasa's werden wieder gefüllt (nach manchen nur berührt) und unter den hinteren Teil des südlichen Wagens gestellt. Sie führen von da an den Namen *nārāśaṃsa*, weil sie den Manen, früh den *ūmāḥ* oder *avamāḥ*, mittags den *ūrvāḥ*, abends den *kāvyāḥ* gehören[35]. Jetzt naht der Acchāvāka; er erhält seinen Anteil vom Puroḍāś und beginnt, mit *vadasva yat te vādyaṃ* aufgefordert, seine Recitation. Eine etwas verächtliche Stellung dieses Priesters zeigt sich darin, dass der Hotṛ nach ŚŚS. 7, 6, 7 ihm den Upahava verweigern kann und der zurückgewiesene von dem Liede

ṚV. X, 19, soviel er kann, durchlaufen muss. Die 12 bis 14 *ṛtugraha's* werden für Madhu und Mādhava, Śukra und Śuci u. s. w. von Adhvaryu und Pratiprasthātṛ abwechselnd geschöpft und unter Anwendung der 12 Ṛtupraiṣa's, bei denen Götter und Priester in einer schon dem ṚV. bekannten Weise zu Gruppen verbunden werden, geopfert[16]. Am Schluss schöpft man den *indrāgni*-Graha und stellt ihn hin. Die Ṛtuschale in der Hand sitzt der Adhvaryu am Eingang des Sadas, bereit, dem Hotṛ den Āhāva zum Śastra zu erwidern (*śastraṃ pratigariṣyan* s. o. S. 102), und das erste Śastra (Ājya) des Hotṛ (S. 99) fängt an. Der Adhvaryu nimmt nach seinem Pratigara den Graha, die Camasādhvaryu's die Becher, jener opfert und diese versetzen sowohl nach dem Vaṣaṭkāra als nach dem Anuvaṣaṭkāra, ohne zu opfern, für die Manen die Nārāśaṃsa's in Bewegung[37]; es folgt das Essen des Graha und der Nārāśaṃsa's, worauf sie mit dem Śukrapātra den *vaiśvadevagraha* schöpfen. Der Adhvaryu leitet das Stotra durch Übergabe zweier Halme an den Prastotṛ ein. Der Opferer sagt wieder, ehe es beginnt, seinen Spruch, während des Stotra den Caturhotṛ u. s. w., und am Ende des Stotra beginnt mit Āhāva und Pratigara das Pra-ugaśastra (Gabeldeichselśastra) des Hotṛ. Das Opfern des Graha, das Verzehren desselben und der Nārāśaṃsa's findet in früherer Weise statt. Darauf wird ein Drittel des Ukthya für Mitra-Varuṇa, ein Drittel für Indra, ein Drittel für Indrāgni geschöpft und diese drei Graha's dienen als Opfergaben für die letzten drei Stotra's der Morgenpressung und die ihnen folgenden Śastra's der Hotraka's: des Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin und Acchāvāka. Nach einer Spende für Agni verlassen sie mit Erlaubnis des Praśāstṛ (*sarpata!*) auf dem *mṛgatīrtha*[38] (hinter dem Āgnīdhrīya), wie sie gekommen, den Opferplatz.

Mittagpressung. Das Ritual der Mittagpressung ist im Wesentlichen das des Prātaḥsavana; nur fallen die Dvidevatya- und Ṛtugraha's, ebenso die Darvihoma's fort und als Priester tritt der *grāvastut*[39] hinzu, dessen Aufgabe es ist, wie sein Name sagt, die an die Presssteine gerichteten Hymnen und Verse zu recitiren, Haupt und Gesicht in die vom Opferer erhaltene und diesem wieder zurückzugebende Somabinde eingewickelt. Mit dem immer wiederholten Ruf *ihā3 iha* (und in der Mitte des letzten Paryāya mit *bṛhadbṛhat*) pressen sie den Soma. Śukrāmanthinau, Āgrayaṇa (aus 3 Güssen), die beiden Marutvatīya's, von denen der Adhvaryu mit dem Ṛtugraha den einen, der Pratiprasthātṛ den andern schöpft, nach, vor oder zwischen ihnen der Ukthya, das sind die Graha's der Mittaglibation. Nach den Grahāvakāśa's und Sṛtaṃkāra's und nach Darbringung der Vipruḍḍhoma's (S. 129) schleichen sie zum mittäglichen Pavamāna vor, das dem Bahiṣpavamāna der Morgenpressung entspricht; der Sarpaṇamantra, die Japa's des Yajamāna u. s. w. sind mittags anders; nicht wieder wie am Morgen erschallt das Stotra ausserhalb, sondern innerhalb des Sadas. Am Schluss des Mādhyandinapavamāna befiehlt der Adhvaryu wieder: *agnīn vihara, barhi stṛṇīhi, puroḍāśāṁ alaṃkuru!* mit dem für den Mittag charakteristischen Zusatz *dadhigharmeṇānūdehi!*, der Aufforderung zur Bereitung eines sauern Milchtranks, der am Āgnīdhrīya gekocht wird (wenn früh ein Pravargya dargebracht wurde, cf. § 68) und schon dem ṚV. (10, 179) als mit dem Mittagsavana verbunden bekannt ist. Darauf folgen die savanīya-Puroḍāś, das Füllen der Camasa's natürlich mit Veränderung der Formeln, die Opferung der Śukrāmanthinau u. s. w. und die weiteren Ceremonien bis zum Hinsetzen der Nārāśaṃsa's. *Sanneṣu nārāśaṃseṣu* werden die Dakṣiṇā's (die südlich von der Vedi stehen, oder auch, nach andern, an anderer Stelle) verteilt. Der Opferer kann 7, 21, 60 bis 1000 Rinder geben, auch seinen ganzen Besitz nach Abfindung des ältesten Sohnes mit dem ihm gebührenden Anteil. Bei Hingabe eines Tausends oder des ganzen Besitzes ist die Hinzu-

fügung eines Maultieres nötig. Andere Gegenstände sind Schafe, Rosse, Elefanten, Diener, Kleider; auch Bohnen u. s. w. (ausführlich auch Lāṭ. 2, 7, 12 ff.). Die Verteilung der Rinder geschieht bei Āp. dadurch, dass der Opferer sie mit einem schwarzen Fell in vier Teile auseinander scheucht. Ein Viertel giebt er dem Adhvaryu, und zwar erhält der Pratiprasthātṛ die Hälfte von dem, was der Adhvaryu bekommt; der Neṣṭṛ ein Drittel, der Unnetṛ ein Viertel (Komm. 13, 5, 12); ebenso bei den andern Priestern. Der Āgnīdhra empfängt ein Präcipuum. Einem Ātreya ist ausserdem ein besondres Goldgeschenk[40] zu verabfolgen. Ausgeschlossen von allen Gaben sind die Kaṇva's und Kaśyapa's, sowie unwissende Brahmanen. Das Vieh des Opferers würde weglaufen, wollte man einem Unwürdigen schenken. Unter den mannigfachen, das Verhalten des Priesters und Opferers regulirenden Vorschriften ist noch Āśv. 5, 13, 17 hervorzuheben, der von der Weggabe einer Tochter bei dieser Gelegenheit spricht, wozu der Komm. auf den *daiva vivāhaprakāra* verweist. *Nītāsu dakṣiṇāsu*, nach Empfang der Dakṣiṇā's, wird die *kṛṣṇaviṣāṇā* auf die Grube geworfen, und die Darbringung der beiden Marutvatīya findet statt; darauf das Schöpfen und Hinstellen eines dritten *marutvatīya graha* (auch *mahāmarutvatīya* genannt), dem die Recitation des *marutvatīyaśastra* durch den Hotṛ folgt. Daran schliesst sich das Schöpfen des Māhendra mit dem *śukrapātra* und an dieses das Stotra für Mahendra (1. Pṛṣṭhastotra), zu dem von Seiten des Hotṛ das *niṣkevalyaśastra* gehört. Gleichzeitig mit dem Māhendragraha schöpfen die Priester die drei *atigrāhyapātra's* (der Pratiprasth. den für Agni, Neṣṭṛ für Indra, Unnetṛ für Sūrya) und bringen ihn nach demselben dar. Die drei *ukthyavigrahāḥ* oder *ukthyasya paryāyāḥ* unterscheiden sich nicht von denen der Morgenpressung; nur dass der Widmungsspruch beim Schöpfen und Niedersetzen hier allein an Indra gerichtet ist. Zu jedem Paryāya (Vigraha) gehört ein Stotra (Pṛṣṭhastotra 2—4), dem das Śastra eines der Hotraka's (Maitrāvaruṇa, Brāhm. resp. Acchāvāka) folgt.

Die Abendpressung wird durch einen Ādityagraha eingeleitet, der nicht von allen als zum Tṛtīyasavana gehörig betrachtet wird[41]. Er besteht aus Überresten der Dvidevatyagraha's, die der Pratiprasth. früh in die Ādityasthālī gegossen hat. Beide Thüren des Havirdhāna werden geschlossen, auf der von viel Leuten umgebenen Vedi wird er geschöpft. Sollte unter den Anwesenden sich ein Nebenbuhler befinden, so muss man, während dieser innerhalb der Vedi steht, schöpfen; wohnt man selbst dem Opfer eines Nebenbuhlers bei, so soll man ausserhalb der Vedi stehen. Auch Regen- und andere Zauber kann man damit verbinden. Der geschöpfte Graha wird mit dem Upāṃśusavanastein umgerührt. Die Hauptpressung verläuft im Wesentlichen wie die des Morgens, nur kommen die Trester der früheren Savana's hinzu. Auf die Pressung folgt die Herausnahme der Savanīya's und am Āgnīdhraplatz durch die Gattin das Quirlen der Āśir, die über das Sieb in das Pūtabhṛtgefäss unter Hersagung mehrerer Verse gegossen wird. Der Āgrayaṇa wird diesmal aus vier Güssen (mittags aus drei, früh aus zwei) geschöpft. Dem Bahiṣpavamāna, Mādhyandinap. entspricht abends das *ārbhava pavamāna*, das der Opferer wieder mit einem Spruch eröffnet und mit dem Flüstern des Pañcahotṛ oder Saptahotṛ u. s. w. begleitet. Nach Schluss des Stotra erteilt, wie früher, der Adhvaryu die Befehle *agnīd agnīn vihara* u. s. w. mit dem Zusatz *pratiprasthātaḥ paśau saṃvadasva*, d. h. mit der Aufforderung zur Fortsetzung des unterbrochenen Tieropfers, das von der Frage an den Śamitṛ *śṛtaṃ havīḥ* an bis zur Iḍā weiter geführt wird. Nach Darbringung der savanīya-Puroḍāś verläuft die Ceremonie wieder wie mittags bis zum Hinstellen der Nārāśaṃsa's, natürlich unter Abänderung der Praiṣa's u. s. w. *Sanneṣu nārāśaṃseṣu* werden die Manen mit einer Spende bedacht, indem jeder

Camasin hinter seine Kufe je drei Stückchen vom Puroḍāśa mit den schon beim Piṇḍapitṛyajña (115) gebrauchten Sprüchen *etat te tatāsau* u. s. w. legt und die Namaskāra's »Verehrung u. s. w. eurem Safte, o Manen u. s. w.« flüstert. Mit dem Antaryāmapātra schöpft er aus dem Āgrayaṇa den Sāvitragraha und opfert ihn, ohne ihn hinzusetzen und den Anuvaṣaṭkāra zu sagen. Darauf nimmt er aus dem Pūtabhṛt mit demselben, nicht ganz geleerten Sāvitragraha den Vaiśvadevagraha, zu dem das *vaiśvadevaśastra* gehört. Bei dessen auf Vāyu bezüglichen Worten entfernt man die Dvidevatyagefässe und reinigt sie am Mārjālīya. Ein *saumya caru* wird geopfert, wieder mit Butter gefüllt und von den Udgātṛ's beschaut. Wenn einer sein Bild darin nicht erblickt, giesst er noch mehr Butter hinzu und schaut wieder hinein. Ist einer zerstreut (*gatamanas*), so sagt er einen darauf bezüglichen Spruch. Der nun folgende *pātnīvata graha* hat mystische Bedeutung, wie sie sich aus dem Sampraiṣa ergiebt: *agnīn neṣṭur upastham āsīda! neṣṭaḥ patnīm udānaya* ... Nach Vollziehung aller dieser Ceremonien wird vom Adhvaryu das *yajñāyajñīyastotra* eingeleitet. Die Dhiṣṇya's werden zu heller Flamme entfacht und die Sāmaga's singen, bis über oder an die Ohren bedeckt, das Yajñāyajñīya; alle, die das Sadas betreten haben, fallen ein. Der Yajamāna sagt den Saptahotṛ und bei jedem der Hiṅkāra's lässt der Neṣṭṛ die Frau von dem Udgātṛ beschauen (Lāṭ. 2, 10, 15). Jedesmal darauf nimmt die Frau die schon früh geholten *pānnejanīḥ*-Wasser und giesst sie beim Nidhana auf den entblössten rechten Schenkel. Rasch giebt der Adhvaryu den Pratigara zu dem zum Yajñāyajñīyasāman gehörenden *āgnimārutaśastra*. Der Pratiprasthātṛ blickt auf den früh bei Seite gestellten Dhruva und giesst ihn während des Sastra in die Kufe des Hotṛ, worauf die prasthitabhakṣa's (p. 130) stattfinden. Sind die Stotra's zu Ende und die Camasa's verzehrt, so »lösen« mit einem Spruch die Udgātṛ's den Stoma auf (*vimuc*) und werfen mit der Rechten die Kuśastäbchen (p. 100) zusammen (Lāṭ. 2, 11, 1. 2). Der Opferer verehrt die Sonne, das Tieropfer nimmt mit den Upayāja's seinen weiteren Verlauf. Auf die Verbrennung der Paridhi's und die Darbringung der Saṃsrāva's (§ 61, S. 114) folgt durch den Unnetṛ die Schöpfung des Hāriyojanagraha (cf. dazu Lāṭ. 2, 11, 6. 10), der mit Dhānā's reichlich gemischt und nach dem Opfer so verzehrt wird, dass die Körner nicht zerkaut, sondern nur ausgesogen werden. Die übrigen Dhānā's werden auf die Uttaravedi geworfen, die ekadhanā-Wasser mit grünen Dūrvā's gewürzt, verteilt und der Saft »durch Beriechen« genossen. Der Freundschaftsvertrag wird aufgelöst, Patnīsamyāja's, Samiṣṭayajus geopfert; nach den Vājasaneyins erst hier Gürtel und kṛṣṇaviṣāṇā in die Grube geworfen. Es folgt der mit den Einzelheiten des Varuṇapraghāsabades (p. 117) vielfach übereinstimmende *avabhṛtha*, »Opferschlussbad«, u. a. von einer Puroḍāśagabe an Varuṇa eingeleitet. Der Opferer reisst den eingesetzten Udumbarabaum aus dem Sadas, legt diesen, das Pressfell u. s. w. auf den Udumbarathron des Königs Soma oder einen Vedyaṃsa (?) hin und in die Grube das schwarze Fell (das er aber auch beim Verlassen des Bades seinem Sohn oder einem Brahmacārin geben oder auch für sich behalten und bei zukünftigen Opfern verwenden kann). Nach Opferung mehrerer Spenden, darunter einer an Rudra gerichteten, schreiten sie von Vedi oder Cātvāla Varuṇa preisend vorwärts, begleitet vom Gesange des Prastotṛ, dessen Finale beim ersten, zweiten und dritten Paryāya (am Anfang, Mitte und Ende des Weges) alle samt den Frauen dreimal singen. Alles mit Soma Besalbte, die Gürtel, das schwarze Fell u. s. w. wird ins Wasser geworfen. Opferer und Frau baden ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken und legen beim Verlassen des Bades neue Kleider an; sowie die beiden Tücher, in die Soma eingewickelt war. Sie verehren die Sonne mit dem Spruch »frei von Finsternis« und kehren mit Brennholz in der Hand

unter Vorantritt des Unnetṛ ohne sich umzublicken zurück, den Vers »wir tranken Soma« u. a. sprechend. Wie eine Prāyaṇīyā das Somaopfer einleitet, so beschliesst es eine Udayanīyā, auf sie folgt das Opfer einer unfruchtbaren Kuh, der Anūbandhyā für Mitra-Varuṇa (S. 125), wofür die »Bahvṛca's« eine āmikṣā einsetzen. Daran reihen sich die *devikāhavis* (die in den Somatöpfen, Āgrayaṇa-, Ukthyasthālī u. s. w. gekocht werden), für die ein König oder Kronprinz die für die *devasū*'s einsetzt; und nach verschiedenen Abschlussceremonien, wie dem Verbrennen des Barhis auf der Vedi, von Saktu's, die darauf geworfen werden, um etwa begangene Fehler gut zu machen, und dem Besprechen des Rauches wird die ganze Handlung von dem udavasānīyā-Opfer beendet.

[1] Bhandarkar, Report 1883. 84, Bombay 1887 p. 41; Eggeling, SBE. 41 Introduction; Hardy, ved.-brahm. Periode 160; Haug, ZDMG. 16, 273 (kurze Notiz); Ludwig, ṚV. 3, 376. 386 ff.; M. Müller, SBE. 30, 358; Oldenberg. Rel. d. V. 451; Stevenson, translat. of the Sāmaveda p. III—X; Weber ISt. 10, 352 ff. Eine Zeichnung des Opferplatzes bei Haug, Ait. Br. 1, a. E.; Eggeling, SBE. 26, 475. Die auf den Agniṣṭoma bezüglichen Partien des Āśv. Śr. S. hat z. gr. T. Sabbathier, Journ. As. 1890, 1 ff. (8. Sér. Tome XV) übersetzt (vgl. oben S. 26, Anm. 1) und mit wertvollen Anmerkungen versehen; p. 194 ff. enthält add. et corrig.; p. 186 ff. einen Index des mots contenus dans l'Agniṣṭoma, ferner ein Verzeichnis der Verse in Āśv. Adhyāya 5. — [2] Eggeling 26, 368; 41, XIII; Sabbathier, l. c. 7. — [3] Āp. 10, 2, 8. — [4] Nach Oldenberg, Rel. d. V. 459 ein Regenzauber. — [5] Āp. 12, 18, 12 ff.; 13, 11, 3; 16, 12; ŚBr. 4, 2, 5, 14; Sabbathier p. 22. 23. — [6] Āp. 13, 23, 6 ff. — [7] Weber, ISt. 10, 358; Lindner, die Dīkṣā oder Weihe für das Somaopfer. Leipzig 1878; Oldenberg, Rel. d. V. 398 ff. u. s. — [8] VMyth. 1, 482 ff. — [9] l. c.; über das freiwillige Selbstopfer eines Mitgliedes der Priesterklasse oder -Kaste zu dem Zweck, »um die göttliche Rache auf diejenigen herabzubeschwören, die dasselbe beleidigt haben« vgl. Östr. Mon. f. Or. 13, 30. — [10] Rel. d. V. 398; Weber denkt an √*daś*; Vājapeya p. 18 (778) an √*dakṣ* im Sinne von »sich wofür tüchtig, geeignet machen«. — [11] Dagegen Hillebrandt, DLZ. 1895, S. 74. Erwiderung darauf von Oldenberg ZDMG. 49, 176. — [12] Zu diesem wunderlichen Brauch vgl. Weber 10, 358[4]. — [13] Eggeling zu ŚBr. 3, 2, 1, 18. — [14] Āp. 10, 11, 5. Die obige Formel steht Śrautapadārthanirvacana p. 262 § 43. Weber 10, 83. 359. — [15] Āp. 10, 18, 4; Śrautapadārthanirv. p. 262. — [16] Āśv. 4, 2, 13; Āp. 10, 14, 8 ff. — [17] Eine Darstellung dieser Ceremonien VMyth. 1, 71 ff. — [18] Kāt. 7, 9, 14 ff.; Śat. Br. 3, 3, 4, 17. 18; Ṣaḍviṃśabr. 1, 1; Lāṭ. 1, 2, 20 ff. u. s. vgl. Weber, ISt. 9, 38—40. 295. 375; Haug 2, 383; Eggeling, SBE. 26, 81. 230; Hanns Oertel, PAOS. 1895, April p. CCXL. — [19] VMyth. 1, 300. Über die Upasads SBE. 26, 105. 109. — [20] Āp. 11, 4, 11 ff.; Kāt. 8, 3, 6; Thibaut, JASB. 1875, 235 ff.; Pandit 1875, S. 48; Śpn 299. Ebendort stehen die näheren Angaben über Masse und Konstruktion der Uttaravedi, Utkara, Sadas, Uparava's, Yūpāvaṭa's u. s. w. — [21] Masse im Śulbasūtra, Baudh. 1, 102; Pandit 1875, S. 49; vgl. Eggeling SBE. 26, 148; 288; Haug, Ait. Br. 2, 147 über die Dhiṣṇya's. — [22] Āp. 11, 16, 14. — [23] Śpn S. 318. — [24] Āp. 11, 20, 3; das nähere bei Lāṭ. 1, 3, 8 ff., bes. 18 ff. — [25] Āp. 12, 9, 1; Weber, ISt. 10, 370; Eggeling, SBE. 26, 236; Haug, Ait. Br. 2, 114. — [26] Ausser Āśv., Ś. vgl. Ait. Br. Bibl. Ind. I, 336 ff. — [27] VMyth. 1, 213; Haug, Ait. Br. 2, 114. — [28] VMyth. 1, 374; ZDMG. 48, 423; Sabbathier p. 13. — [29] Āp. 12, 8, 13; [Kāt. 12, 5, 6 ff.] — [30] Sabbathier p. 17. — [31] Eggeling 26, 244; VMyth. 1, 197. — [32] Weber, ISt. 10, 155. 157. 373. — [33] Āśv. 5, 5, 9. Genaueres in den Prayoga's wie Saptahautraprayoga, Sammlung Haug, Sanskr. 306, fol. 46b. — [34] Cf. SSS. vol. II, p. 309. — [35] Āp. 12, 25, 25; 28, 1; Weber, ISt. 9, 224. 5; Sabbathier p. 48. — [36] SBE. 26, 319; Haug, 2, 135. 6; VMyth. 1, 260; Sabbathier 52. — [37] Andere Meinungen verzeichnet der Komm. Āp. 12, 28, 1. — [38] Āśv. 5, 11, 2; Lāṭ. 2, 6, 15 im Gegensatz zum *āpnāna* (Lāṭ. 2, 6, 17). — [39] Haug, Ait. Br. 2, 379; ISt. 9, 375; SBE. 26, 332. — [40] Cf. Weber, ISt. 10, 383, 4. — [41] Eggeling, SBE. 26, 350.

§ 69. Pravargya[1]. — Āp. 11, 2, 5 ff.; 15; Kāt. 26; Vait. 13 ff; Āśv. 4, 6. 7; Ś. 5, 9 ff.; Lāṭ. 1, 6. In Zusammenhang mit dem Somaopfer ist der Pravargya gebracht worden, bei dem in einem irdenen Topfe (*mahāvīra*) Milch (*gharma*) erhitzt wird (*pra-varj*), ein alter, wahrscheinlich selbständiger Milch-

kult, dessen lockere Verbindung mit dem Somaopfer sich wohl noch in dem Streit, den die verschiedenen Lehrer über seine erstmalige Darbringung führen, ausspricht. Nach den einen soll er bei der erstmaligen Darbringung des Somaopfers stattfinden, nach andern nicht. Ein Bild der Meinungsverschiedenheit giebt Āp. 11, 2, 5 ff. mit einer Reihe widerspruchsvoller Vorschriften*. Er findet seinen Platz an den Upasadtagen und wird zweimal am Tage, früh und abends geopfert, so dass, wenn die Somafeier drei Upasadtage enthält, der Pravargya sechsmal dargebracht wird. Aus Thon, den man an einem östlich vom Āhavanīyafeuer gelegenen Orte gräbt, zu dem man sich unter Vorantritt eines Rosses begiebt, wird der Mahāvīratopf aus drei, fünf oder mehr Ringen hergestellt, in der Mitte eingebogen, eine Spanne gross, ausserdem zwei weitere Reservetöpfe und eine Reihe von Gefässen von verschiedener, z. T. seltsamer Gestalt, z. B. zwei Melkkübel, nach Āp. in Form von »Elefantenlippen«, »wie ein Löffel, ohne Stiel, mit Ausguss«. Die fertigen Gefässe werden mit angezündetem Pferdedünger geräuchert, in einer Grube gebrannt und mit Ziegenmilch begossen. Nach Bereitstellung der Utensilien, unter denen sich ein aus Muñjastricken geflochtener Stuhl für das Gharmagefäss (*samrāḍāsandī*) befindet, ergeht die Aufforderung: »o Brahman, wir wollen den Pravargya vollziehen, Hotṛ, preise den Gharma, Agnīdh, setze die Rauhiṇakuchen ans Feuer, Prastotṛ, singe die Sāman's!« Beim Beginn des Sukrasāman muss die Frau, die der in geschlossenem Raum vor sich gehenden Ceremonie nicht zusehen darf, ihr Haupt verhüllen (Kāt. 26, 3, 2). Östlich vom Āhavanīya steht vor der Rājāsandī der Gharmastuhl, bedeckt von einem schwarzen Ziegenfell, auf dem die beiden Reservemahāvīratöpfe stehen. Eine silberne Platte auf einem Erdaufwurf trägt den ersten, eigentlichen Mahāvīra, Feuer wird um ihn herumgelegt; Sprüche und Sāman's gehören zu dem sehr verwickelten Ceremoniell. Āgnīdhra, Adhvaryu und Pratiprasthātṛ befächeln den mit einer goldenen Platte verdeckten mit einem Fächer aus schwarzem Ziegenfell. Sobald er erglüht, wird sie abgehoben und unter Omrufen des Hotṛ Butter hineingegossen (Kāt.); dazu die Milch einer Kuh und Ziege. Sprüche begleiten das Aufsteigen des Dampfes. Der Mahāvīratopf wird unter Hersagung der zehn Namen des Windes fortgeschafft, der eine Rauhiṇakuchen früh »dem Tage«, abends »der Nacht« durch den Pratiprasthātṛ geopfert und die heisse Milch (gharma) den Aśvins dargebracht. Mit gekochter saurer Milch füllt man sodann den Mahāvīra und opfert sie nach den verschiedenen Himmelsgegenden. In derselben Weise wie den südlichen bringt der Pratiprasthātṛ den nördlichen Rauhiṇakuchen dar. Wenn die Opfergeräte fortgeschafft werden, verlassen alle, auch die inzwischen herbeigeholte Gattin, die Umfriedung und stimmen in das Finale des Prastotṛ ein, dessen Sāman den Weg begleitet. Erst stand der Gharmastuhl so, dass zwei Füsse sich innerhalb, zwei ausserhalb der Vedi befanden; jetzt stellt ihn der Adhvaryu im N. von der nördlichen Vedi hin und fordert den Prastotṛ auf, das Vārṣāhara- (Regenbringer-) und Iṣṭāhotrīyasāman zu singen. In das Nidhana des letzteren fällt wiederum die Versammlung ein. Besonders merkwürdig ist unter den vielen charakteristischen Einzelheiten der Gharmaceremonien die, am Schluss die Opfergeräte so aufzustellen, dass sie die Gestalt eines Mannes darstellen. Die Ansicht der Brāhmaṇa's, die den Pravargya als »Mann« schildern, scheint damit zusammenzuhängen. Die drei Mahāvīratöpfe bilden den Kopf, über den ein Vedabüschel als Śikhā ragt. Die Melkkübel vertreten die Ohren, zwei Goldspäne oder Butterlöffel die Augen, die beiden Rauhiṇakuchenschalen die Fersen. Der über das Ganze gesprengte Überrest des Kuchenmehles deutet das Mark, ein Gemisch von saurer Milch und Honig das Blut u. s. w. an. Eine Reihe einzelner Vorschriften dient den beson-

deren Wünschen nach Regen, nach Nahrung und anderem. Sühnvorschriften behandeln den Fall, dass der Gharma beim Kochen überlaufe, dass es während der Ceremonien blitze, dass die Kuh saure oder blutige Milch giebt. Der Opferer, der den Pravargya brachte, soll ein Jahr lang kein Fleisch essen, keine schwarze Frau besuchen und aus keinem irdenen Gefäss trinken. Ein Jahr lang vorher muss er die Observanzen üben, die heiligen Texte dazu studieren und eine Reihe von Vorschriften beobachten. Die einzelnen Handlungen und noch mehr die Sprüche machen es wahrscheinlich, dass es sich um einen auf die Sonne gerichteten Zauber handelt, wie Oldenberg ausgesprochen hat, von dessen Auffassung ich nur in Einzelheiten abweiche[3]. Der glühende Mahāvīratopf, der der Mittelpunkt des Opfers ist, ist ein Symbol der Sonne, wie die saftstrotzende Somapflanze beim Somaopfer ein Symbol des Mondes, und sein Stuhl soll nach einigen grösser sein als der Somastuhl (Āp. 15, 5, 7). Der Ceremonie ist im R̥V., abgesehen von anderen Versen, auch im Froschlied 7, 103 Erwähnung gethan, sowohl in V. 8 (*adhvaryavo gharmiṇaḥ siṣvidānāḥ*) als 9 (*saṃvatsare prāvṛṣy āgatāyāṃ taptā gharmā aśnuvate visargam*); auch darf zu V. 1 (*saṃvatsaraṃ śaśayānā brāhmaṇā vratacāriṇaḥ*) auf Āp. 15, 21, 1 *saṃvatsaraṃ etad vrataṃ caret; etasminn eva saṃvatsare 'dhīyīta* hingewiesen werden.

[1] Eggeling, SBE 12, 44; 26, 104; Garbe, ZDMG. 34, 319 ff.; Haug, Ait. Br. 2, 42 Anm.; Oldenberg, Rel. d. V. 448 ff.; Rājendra Lāla Mitra, Taitt. Ār. Introduct. 26 ff.; Sabbathier p. 73; Weber, ISt. 9, 218 ff. (Berichtigung zu Haug). — [2] Vgl. auch 15, 12, 10 ff.; Kāt. 26, 7, 53; Garbe, Weber l. c. — [3] l. c. 448. Anders Geldner, VStud. 2, 135.

§ 70. Die *aikādaśina-kratupaśu's*. — Āp. 14, 5—7; Kāt. 8, 8, 6 ff.; 12, 6, 11 ff.; Vait. 22, 20; Ś. 6, 9, 3. 4; 10. 11. Wenn an Stelle der einzelnen S. 125 beschriebenen Kratupaśu's eine Elfzahl von Tieren geopfert wird, so ist das die *aikādaśinījyā*, welche die Grundform aller bei Opfern vorkommenden *paśugaṇa's* (Āp. 14, 5, 1 Komm.) ist, und die Bezeichnung der dabei verwendeten Tiere ist *aikādaśina*. Bei diesem Opfer werden nur die auf das einzelne Tier individuell bezüglichen Handlungen bei einem jeden wiederholt, während die von allgemeinerer Bedeutung (Prayāja's u. s. w.), einmal vollzogen, für alle Geltung haben. Agni, Sarasvatī, Soma, Pūṣan u. s. w. (Kāt. 8, 8, 26) sind die Tiere gewidmet. Dreizehn Yūpa's werden abgeschnitten; der zwölfte, *upaśaya* genannt (TS. 6, 6, 4, 4; ISt. 10, 348) wird nicht aufgestellt, sondern bleibt, ganz behauen, zunächst in der Nähe der Yūpa's liegen; der dreizehnte, *pātnīvata*, wird so abgehauen, dass er, eingegraben, bis an den Nabel reicht. Dem Feuer zunächst steht der mittlere Opferpfosten; südlich und nördlich davon immer in Entfernung von einer »Wagenachse« die andern, der südliche immer etwas höher als der vorhergehende nördliche. Besondere Wünsche veranlassen aber andere Abstufungen der Yūpaspitzen. Von N. nach S. fallen sie für einen, der »Manen wünscht«, ab; gleichmässig stehend verhelfen sie zur Festigkeit; sind die mittleren gleich, während die andern abwechseln, so bringt das Vieh; wer beschwört, macht den Yūpa in der Mitte hoch und stuft die nach den Seiten hin ab u. s. w. Der *upaśaya* wird mit zwei Stricken umwunden und bei dem südlichen Yūpa unter Nennung und Verwünschung eines Feindes niedergelegt. Während man an den agniṣṭha-Yūpa das Tier für Agni anbindet, nördlich davon das Schaf für Sarasvatī, auf der andern Seite südlich den Bock für Soma (und so abwechselnd bis zuletzt im Süden das Tier für Varuṇa den Schluss macht), weist man dem Upaśaya im Geist ein Tier des Waldes, einen Maulwurf oder seinen Feind (»NN. ist dein Tier«) zu. Wenn die Vapā der anūbandhyā-Kuh geopfert ist, setzen sie den pātnīvata-Yūpa (ohne Aufsatz) vor dem Śālāmukhīyafeuer zu einem Tieropfer für Tvaṣṭr (zum

pātnīvata paśu) in eine Grube ohne Opferstreu ein und binden ein unverschnittenes, zottiges, rotbraunes Opfertier daran, das nach vollzogenem Paryagni wieder freigelassen und durch Butter ersetzt wird, mit der nach den Gesetzen des Tieropfers die Ceremonie zu Ende geführt wird; sie kann aber auch bei dem Paryagni abgebrochen werden.

Eine Abart dieser paśvekādaśinī ist die *kāpeyī*, von den Kāpeya's bei mehr als eintägigen Somaopfern »am letzten der Atirātra's« dargebracht (Āp. 14, 7, 19 ff.).

§ 71. Die übrigen Saṃsthā's oder Grundformen des Jyotiṣṭoma[1]. — Āp. 14, 1—4; Kāt. 10, 9, 28 ff.; 12, 5; 6, 1—10 (Ṣoḍaśin 12, 5, 20 ff.); Vait. 25 ff.; Āśv. 6, 1—7. 11, 1. 2; 9, 11; Ś. 9, 1—21; Lāṭ. 2, 5, 23 ff.; 3, 1, 1 ff.; 5, 4, 24 ff. Der Agniṣṭoma ist die Prakṛti einer Reihe anderer Saṃsthā's, des *atyagniṣṭoma*, *ukthya*, *ṣoḍaśin*, *vājapeya*, *atirātra*, *aptoryāma*, die auch den Namen *jyotiṣṭoma* führen können[2], und bildet mit diesen zusammen die sieben Saṃsthāḥ des Jyotiṣṭoma. Alt ist von diesen jedenfalls der schon dem ṚV. mit Namen bekannte Atirātra; der Atyagniṣṭoma, Vājapeya, Aptoryāma gelten den älteren Texten wie TS. noch nicht als Saṃsthā's, so dass wir dem Anschein nach nur die andern vier für die ältere Zeit als Grundformen ansehen dürfen[3]; gegen das etwaige Alter der davon ausgeschlossenen Opfer an sich ist damit natürlich nichts gesagt. Auf eines der diese Saṃsthā's charakterisierenden Merkmale, die Verschiedenheit der Kratupaśu's ist S. 125 hingewiesen worden. Sie bilden für jedes Opfer das *stomāyana*, das beim Agniṣṭoma also aus einem, beim Atirātra ev. aus vier Tieren besteht, Kāt. 9, 8, 7. Weiter kommen, abgesehen von Einzelheiten, die Āp. 14, 1, 5 zusammenfasst, beim *ukthya* hinzu drei Reihen von Camasa's (*camasagaṇa's*) beim Abendsavana, zu denen drei Stotra's (*sākamaśva*, *saubhara*, *nārmadha*?) gehören und diesen entsprechend drei Śastra's für die drei Hotraka's, so dass also der Ukthya 15 Stotra's und 15 Śastra's gegenüber den 12 des Agniṣṭoma zählt. Auch andere Aenderungen in den Sāman's finden statt[4]. Die drei Paryāya's des Ukthyagraha (vgl. S. 131) werden für Indra-Var., I.-Bṛhasp., I.-Viṣṇu geschöpft und zwar an etwas anderer Stelle. Der Name des Ukthya ist nicht deutlich; *uktha's* (v. l. *ukthya*) heissen die Śastra's der Hotraka's beim Tṛtīyasavana (Āśv. 5, 10, 24; 8, 2, 1 Komm.); vielleicht stammt daher die Bezeichnung des Opfers[5].

Der Indra gewidmete *ṣoḍaśin*, der 16 oder ein 16. Stotra hat, zeigt grössere Unterschiede. Die Somakuh ist von kleinem Körper und hat sehr rote (?) Ohren (Āp. 10, 22, 6). Beim Prātaḥsavana oder bei jedem der drei Savana's wird als letzter der Dhārāgraha's der Ṣoḍaśin geschöpft (14, 2, 4 ff.), für den ein besonderes viereckiges Gefäss aus Khadiraholz bestimmt ist (12, 2, 6; Kāt. 12, 5, 2). Er wird aber auch bei anderer Gelegenheit eingeschoben. Ein Paśu- oder Brahmavarcasakāma lässt ihn ev. dem Atirātra, ein Rājanya dem Agniṣṭoma zufügen. (Dieser Agniṣṭoma, der einen Rājanya zum Vollzieher und einen Ṣoḍaśin »als Haupt« hat, heisst *atyagniṣṭoma* Āp. 14, 2, 10 Komm.[6]) Der Ṣoḍaśin ist stets *stutaśastra* d. h. von Stotra und (hier künstlich verschlungenem) Śastra begleitet (also 12 + 3 Ukthya + 1 Ṣoḍaśin). Bestimmte Sprüche werden an ihn gerichtet, sobald er auf die Vedi gesetzt ist (14, 2, 13). Die Einleitung zu seinem Stotra geschieht, sobald die Sonne halb untergegangen ist, durch Überreichung eines Goldstückes (*tṛṇahiraṇya's* bei Kāt. 12, 6, 1) anstatt der Halme an den Udgātṛ. Vor den Sängern hält ein weisses, wohl die Sonne vertretendes Ross (schwarz bei Kāt.), oder ein rötlich braunes (cf. noch Lāṭ. 3, 1, 4 ff.). Ein rotbraunes Ross oder ein Maultierweibchen bildet die Dakṣiṇā. Der Pratigara für die Anuṣṭubhverse hat eine besondere Form (14, 3, 4). Zu den drei Camasagaṇa's des Ukthya tritt ein vierter hinzu.

Der *atirātra* wird hauptsächlich durch die *rātriparyāya's*, die »drei nächtlichen Runden« charakterisiert. Dreizehn stutaśastra's kommen hinzu (12 des Agniṣṭoma, + 3 Ukthya + 1 Ṣoḍaśin + 13, doch ist nach manchen der Ṣoḍaśin kein notwendiger Bestandteil des Atirātra). Jeder der drei Paryāya's enthält nämlich vier mit je einem Stotra und Śastra verbundene Camasagaṇa's, unter denen der Reihe nach die Kufe des Hotṛ, Maitrāv., Brāhmaṇācch., Acchāvāka die ersten sind, hier also zwölf nach verschiedenen Melodien gesungene Stotra's und zwölf mit gewissen Recitationsweisen verbundene Śastra's. Auf »the character of a regular nocturnal carousal« hat schon Eggeling hingewiesen. Zu vergleichen ist ṚV. 7, 103, 7. Die Nacht gehört Indra. Jede der Hauptkufe nachfolgende wird *»indrāya apiśarvarāya«* geschöpft. Nach Opferung und Verspeisung dieser Kufen bereitet der Pratiprasthātṛ einen Kuchen für die Aśvins, der Unnetṛ füllt die *sandhicamasa's* (Morgendämmerungschoppen), zu denen das aus neun, nach der Rathaṃtaramelodie gesungenen Versen bestehende *sandhistotra* (14, 4, 3; Kāt. 12, 6, 6) gehört (13). Das folgende als Prātaranuvāka zu recitirende Śastra[7] besteht aus mehr als 1000 Aśvinversen, die der Hotṛ nach Āśv. 6, 5, 4 »in der Stellung eines auffliegenden Vogels« recitiren soll. Von einem aus verschiedenen Metren künstlich hergestellten Bṛhatītausend spricht Ś. 9, 20, 29. Der Paridhānīyāvers wird nach Sonnenaufgang hergesagt. Der Adhvaryu nimmt sodann die Kufe des Hotṛ, die Camasādhvaryu's die übrigen und von *tiroahnyānāṃ somānām* wird den Aśvins ein Graha geopfert, während der Pratiprasthātṛ eine Puroḍāśaspende bringt. Atirātra wie Ukthya und Ṣoḍaśin werden häufig als Bestandteile mehrtägiger Opfer verwendet.

Beim *aptoryāma*[8] treten zu den Sandhicamasa's des Atirātra noch vier weitere Camasagaṇa's, an deren Spitze wie beim ersten Rātriparyāya die Kufe des Hotṛ u. s. w. steht, hinzu; sie werden für Agni, Indra, Viśve devāḥ, Viṣṇu geschöpft (Āp. 14, 4, 14), nach andern aber für dieselben Götter wie die Sandhicamasa's (ib. 15 Komm.). Dementsprechend finden wir auf das Āśvinaśastra folgend vier weitere Stotra's resp. Śastra's, *atiriktokthya* genannt, im Ganzen also je 33. Dass der Aptoryāma unter die Grundformen des Somaopfers eingereiht worden ist, geht vielleicht auf andere uns nicht zugängliche Quellen zurück; in unseren Lehrbüchern spielt er keine hervorragende Rolle; so steht er Āśv. 9, 11, 1 ff. (vgl. auch Ś. 15, 5) unter vielen anderen Ekāha's. Über den Vājapeya siehe § 72.

[1] Bhandarkar, Rep. p. 40 ff.; Eggeling SBE. 26, 397; 41, XIV ff.; M. Müller, SBE. 30, 358; Weber, ISt. 9, 120. 121. 229. 230. 332; 10, 352. 391. 395; Haug, Ait. Br. 2, 251 Anm. 255. 265. — [2] Weber, ISt. 10, 354. — [3] Weber, ISt. 10, 352; Garbe zu Vait. S. 26, 15. — [4] Eggeling l. c. — [5] S. auch Eggeling, SBE. 41, XV. — [6] Nach Weber ISt. 10, 396 nur, um die Siebenzahl der Saṃsthā's vollzumachen, eingeführt. — [7] Haug 2, 268. — [8] Eggeling SBE. 41, XX; Weber ISt. 9. 10 passim.

§ 72. Andere Ekāha's. — Kāt. 22; Vait. passim (vgl. Index); Āśv. 9, 5—10; 10, 1, 1—10; Ś. 14. 15; Lāṭ. 8. 9, 1—4[1]. — Der Agniṣṭoma ist das Vorbild auch der übrigen sehr zahlreichen eintägigen Somaopfer, die mannigfachen Zwecken und Wünschen dienen und, wenn keine besonderen Vorschriften getroffen sind, mit gewissen die rituelle Technik, Verse, Sāman's betreffenden Abänderungen als Agniṣṭoma's gefeiert werden. Verschiedene darunter bieten kulturgeschichtliches Interesse, wie der Viśvajit, dessen Dakṣiṇā aus 1000 Rindern mit 100 Rossen oder der ganzen Habe des Opferers besteht (Lāṭ. 8, 1, 28; 2, 1; Kāt. 22, 1, 9 ff.). Im letzteren Fall (Kāt.) gibt er dem ältesten Sohne seinen Vermögensanteil, nach einigen mit Ausnahme von Land und Śūdra's. Nach dem Opferbad kleiden Opferer und Gattin sich in rote

Kalbfelle, die mit Schwanz und Ohren abgezogen sind. Durch zwölf Nächte verweilt er, einen Spaten aus Rohr oder Udumbara und eine Kopfbinde tragend, an verschiedenen Plätzen; die ersten drei an einem mit Udumbara bestandenen Ort; Früchte und Wurzeln bilden seine Nahrung. Die drei nächsten Nächte bei den Niṣāda's[2], ohne von den bei diesen kultivirten Früchten (wie Reis und Gerste) zu essen (so Kāt.) oder aus einem Thongefäss zu trinken, drei weitere Nächte *jane*, die drei letzten *samāne jane*, Worte, die verschieden erklärt[3] werden (vgl. Lāṭ.) und nach einem Śruticitat bei Kāt. Vaiśya's resp. Rājanya's bedeuten sollen. Von andern Ekāha's seien genannt die sechs *sādyaḥkra's*, bei denen alles, auch die sonst vorausgehenden Dīkṣā und Upasad, an demselben Tage zu vollziehen sind (22, 3, 26ff.). Die Gesetze des ersten von ihnen gelten auch für die folgenden (Kāt. 12, 1, 2). Die Priester sollen in verschiedenen Himmelsrichtungen wohnen; ein Yojana entfernt im O. der Hotṛ; eine Rufweite näher (nur noch drei Krośa's) der Udgātṛ im Norden, der Adhvaryu zwei Krośa's weit im W., der Brahman einen im S. Von den Leuten des Opferers werden sie auf verschiedenen Wagen abgeholt, mit soviel vorgespannten Pferden als ein jeder Krośa's entfernt wohnt. Auf den Wagen befinden sich Schläuche mit Milch, die am selben Tage gemolken ist und die in primitiver Weise durch die Schüttelung hergestellte Opferbutter liefert. Die Vedi ist ein Saat- oder ein reifes Gersten- oder Reisfeld, die Uttaravedi eine Tenne oder ein Staubhaufen. Als Yūpa dient eine Pflugdeichsel, zum Caṣāla ein Getreidebüschel. Der erste der Sādyaḥkra's verhilft zur Erlangung des Himmels, von Vieh, zur Beseitigung eines Nebenbuhlers. Ein weisses Ross mit Goldschmuck an der Stirn ist u. a. dem Udgātṛ zu geben (Kāt. 22, 2, 13; Lāṭ. 8, 3, 15). Der zweite beseitigt Krankheiten, gewährt Festigkeit und Speise; den dritten (*anukrī*) bringt einer dar, der sich verkürzt sieht. *Viśvajicchilpa* heisst der vierte, bei dem man in erster Linie nach Kräften von dem, was das Land bietet, als Dakṣiṇā giebt, edle Pferde im W., Elephanten im O., mit Maultierweibchen bespannte Wagen im N. Der fünfte Sādyaḥkra »*śyena*« wird als Beschwörungszauber gebraucht. Sein Kāt. 22, 3; Lāṭ. 8, 5; Āśv. 9, 7 gegebenes Ritual stimmt vielfach mit dem S. 10 nach Śāṅkh. beschriebenen Opfer überein. Die Dakṣiṇā's bestehen, wieder den Charakter des Opfers veranschaulichend, bei diesem Sādyaḥkra in einäugigen, lahmen Rindern ohne Hörner und Schwanz, untermischt mit fieberkranken; zur Zeit der Hingabe müssen sie mit Dornen zerkratzt werden. Interessanter noch sind die vier *vrātyastoma's*[4] (Kāt. 22, 4; Lāṭ. 8, 6; TMBr. 17, 1—4). Vrātya's sind nach einem Komm. solche, die bis in die dritte Generation der Sāvitrī verlustig gegangen sind (s. oben S. 51), die sog. *patitasāvitrīka's*. Wahrscheinlich handelt es sich aber um mehr, wie schon Weber bemerkt hat[5], um Angehörige unbrahmanischer Stämme und, wie auch ich glaube, wesentlich auch um den Übertritt solcher zum Brahmanismus. Gering geschätzt sind nach TMBr. 17, 1, 2. 9 die, welche ein Vrātyaleben führen; »denn nicht treiben sie das Studium der Theologie, nicht Ackerbau, nicht Handel« (d. h. nach dem Komm. sie thun nicht das Vorgeschriebene und treiben das Verbotene); »Gift geniessen die, welche die Brahmanenspeise des Landes essen, gute Worte schlecht nennen, Straflose mit dem Stock schlagen, ungeweiht die Sprache des Geweihten reden«. Der erste Vrātyastoma ist nach Kāt. für die Vrātya's bestimmt, welche erfahren im Tanz, Gesang, Lautenspiel etc. ihr Wissen einer Vereinigung von Vrātya's mitteilen möchten; der zweite für Bescholtene; der dritte für Geringgeachtete (*kaniṣṭha's*); der vierte für »*jyeṣṭha's*«, hier eine Bezeichnung für »alte Männer, deren Zeugungskraft geschwunden ist«. »Den bescholtensten, reichsten oder wissendsten darunter sollen sie zum Gṛhapati weihen. Erst nach ihm sollen sie essen.« Die Ausrüstung des Vrātya besteht in einem quergebundenen

Turban, einem Treibstock, einem ungeeigneten Bogen, mit dem er nach Lāṭ. die Leute nur erschreckt, einem weissen oder schwarzen Gewande, in ersterem Fall mit schwarzen Fransen (?). Ein besonders hergerichteter oder ungleich bespannter Wagen, der aus dem Geleise läuft, nach Lāṭ. 8, 6, 9 »ein Wagen der Östlichen«, ein silberner Schmuck sind weiter erforderlich. Der Gṛhapati trägt zwei Widderfelle, an den Seiten miteinander verbunden, das eine weiss, das andere schwarz; »einige« (nach Lāṭ. 8, 6, 23 Śāṇḍilya) schreiben den Gebrauch von schwarzen Schuhen »mit Ohren« oder »in Form von Ohren« (?) vor. Diese Gegenstände werden zur Dakṣiṇāzeit einem unwürdigen Mitgliede der Brahmanenkaste aus Magadha »einem māgadhadeśīya brahmabandhu«[6] gegeben oder solchen, »die ihr Vrātyaleben noch nicht beendet haben.« An diesem sich so »abwischend« werden sie rein. Durch Darbringung der Vrātyastoma's hören sie auf, Vrātya's zu sein und werden zum Connubium und Commercium, zu Opfern geeignet oder, wie Lāṭ. sagt *»traividyavṛttiṃ samātiṣṭheyuḥ«*. In unsern Texten fällt bei Darstellung dieser Opfer der Gebrauch einer Anzahl sonst nicht verwendeter und in ihrer genauen Bedeutung zur Zeit der Sūtraverfasser schon strittiger Worte, die der Sprache des Ostens entlehnt sein dürften, auf. So führt Lāṭ. 8, 6, 12 ff. zu *kṛṣṇaśaṃvāsa* (vgl. TMBr. 17, 1, 14) Erklärungen Śāṇḍilya's, Gautama's, Dhānaṃjapya's an. Bei der Einführung dieser und anderer Opfertage in das Ritual scheint den Chandoga's ein wesentlicher Anteil zu gebühren (vgl. oben S. 27); Kāt. bemerkt 22, 5, 1; 6, 25 ausdrücklich *chāndogye viśeṣo yathākāmam*, und manche seiner Vorschriften scheinen der Praxis der Udgātṛ's hier direkt entlehnt zu sein. Die Einführung solcher Praktiken und namentlich unwürdiger Personen in das Ritual mag ebenfalls die geringere Wertschätzung der Chandoga's (S. 101) veranlasst haben. Von weiteren Ekāha's nenne ich noch den *bṛhaspatisava* für einen, der Tejas, Brahmavarcasa, Purodhā wünscht (22, 5, 11 ff. 29). Der Opferer muss dabei als Respektsperson behandelt werden, wird von andern begrüsst, ohne dass er wiedergrüsst, und als *sthapati* (vgl. S. 143) angeredet. Selbst für einen, der sich den Tod wünscht, giebt es einen, *sarvasvāra* genannten Ekāha (K. 22, 5, 31; 6, 1 ff.); bei ihm muss der Opferer, ganz verhüllt, sein Haupt nach Süden gerichtet sich auf ein schwarzes Fell niederlassen. Seltsam ist der auf einen Streit zwischen Deva's und Asura's zurückgeführte *upahavya*, der ebenfalls bei den Chāndogya's seinen Ursprung zu haben scheint (Komm. zu Āśv. 9, 7, 28; Lāṭ. 8, 9; TMBr. 18, 1, 3 Komm.). Bei diesem Opfer sollen die Götternamen an ihrer Stelle nur heimlich, dagegen anderswo offen ausgesprochen, das Wort *deva* ganz vermieden, für Indra *Śakra*, für Soma *Indu*, für hotā devo und mahī mitrasya *hotā yakṣe*(?) und *mahī yajñasya*, für sarva *viśva* gesagt werden.

Eine Gruppe von Ekāha's wird unter dem Namen *sava's* zusammengefasst, von denen TBr. 2, 7 Komm. sieben aufzählt, wie den Bṛhaspatisava, Vaiśyasava u. a. (nach Keśava zu Kauś. sind es zweiundzwanzig p. 364). Über diese Sava's vgl. BRW.

Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Ritualllehrer möglichst dem inneren Charakter des Opfers entsprechende Dakṣiṇā's vorschreiben (S. 97. 109. 139). Hier noch einige weitere Beispiele. Bei dem *vaiśyastoma* (Kāt. 22, 9, 7) für einen Vaiśya oder irgend einen Paśukāma bestehen die Honorare in fünfjährigen verschiedenfarbigen Stieren und dreijährigen, noch nicht gedeckten Färsen von fünf verschiedenen Farben (mit Flecken »wie Lotusblüten«, mit Flecken ähnlich »frischer Butter, rötlich« u. s. w.). Bei dem ersten der zwei ebenfalls für einen Paśukāma dargebrachten *catuḥstoma's* (K. 22, 10, 18 ff.) gibt man nach Vermögen Einhufer (Pferde, Maultiere, Esel), beim zweiten Ein- und Zweihufer. Bei den *apaciti's* für solche, die Ehrung wünschen, wird je ein oder zwei Wagen mit vier Rossen, deren jedes 100 Kühe wert

sein soll, und messingener Schutzwehr zu beiden Seiten gegeben (K. 22, 10, 30; Lāṭ. 9, 4, 13). Bei den *agneṣṭoma's* besteht die D. aus vier Wagen voll Getreide, die beim ersten dieser Opfer mit sechs, beim zweiten mit vier Ochsen bespannt sein sollen. Auch die Silbenzahl der Metra ist dazu verwendet worden, die Zahl der D. zu bestimmen; Kāt. 22, 10, 27; 11, 21. 22. 25 spricht von *gāyatrīsampannā dakṣiṇā* (*jagatī, bṛhatī*), wobei 24, 48 resp. 36 Rinder geschenkt werden. Der Ausbildung des Dakṣiṇāwesens, die materielle Grundlage ihrer Existenz, ist von den Brahmanen offenbar jeder Zeit grosse Bedeutung beigelegt worden. Eine zusammenfassende Bearbeitung desselben würde nicht ohne kulturgeschichtliche Ergebnisse sein, wie die rituell wichtige Nānāghāṭinschrift mit ihrem Verzeichnis dargebrachter Opfer und der dafür gezahlten Dakṣiṇā's beweist[7].

[1] Die hier gegebene Darstellung entnimmt die Materialien vorwiegend Kātyāyana. — Die Kapitel 6. 7 bei Lāṭ. enthalten eingehende Vorschriften über die S. 100 angedeutete Sāmatechnik *samtanividhāna*, *stotrakalpanānyāya*, *pañcavidhatva*, *stomavidhāna*, *gītividhāna* und bedürfen eingehender Bearbeitung. — [2] TMBr. 16, 6, 7; Weber, ISt. 9, 340; 10, 16. — [3] ISt. 10, 16. — [4] Über die Wirksamkeit dieses u. a. Opfer siehe auch die Gesetzbücher wie Gaut. 19, 7 ff.; 22, 9. 10; Yājñavalkya 1, 38. — [5] WL[2] 73. 85. 86; ISt. 10, 101 ff., — [6] WL. 86. 124. 156; ISt. 9, 366. — [7] Archaeol. Survey of Western India, vol. V, 59 ff.

§ 73. Vājapeya[1]. — Āp. 18; Kāt. 14; Vait. 27; Āśv. 9, 9; Ś. 15, 1 ff.; 16, 17, 1 ff.; Lāṭ. 8, 11. 12 und 5, 12, 8—25. Eine besonders hervorragende und selbständige Stellung nimmt unter den Eintagsopfern der unter die Somasaṃsthā's gerechnete Vājapeya ein. Er wird nach Kāt. Vait. Hir. Ś. im Herbst gefeiert und unterscheidet sich von den andern Somaopfern durch eine Reihe charakteristischer Züge, die ihm ein volkstümlicheres Gepräge geben und die Beteiligung weiterer Kreise voraussetzen. »Vājapeya (scil. Somaḥ), Siegestrunk, ist ein Fest, das gleich dem Aśvamedha und Mahāvrata zeigt, welch ein Schatz volkstümlicher Gebräuche im indischen, alle Seiten des Lebens berührenden Ritual erhalten ist[2].« Weber hat ihn ähnlich als »volkstümliche Siegesfeier« [3] bezeichnet. Er wird als selbständiges Opfer dargebracht oder kann den sechsten Tag des Sarvamedhaopfers bilden und besteht aus einem Sutyātage, den 13 oder mehr Dīkṣā- und mindestens drei Upasadtage einleiten, im Ganzen also mindestens aus 17 Tagen. Manche gestatten selbst Vor- und Nachfeiern, die ein ganzes Jahr beanspruchen (*pariyajña*). Zu den 16 Śastra's und Stotra's des Ṣoḍaśin tritt als 17. ein Vājapeyaśastra resp. -stotra hinzu. Dieser gibt die Grundlage für den saptadaśastoma, und die dem Opfer eigene Siebzehnzahl wirkt auch auf die vorausgehenden Sāmans derart ein, dass z. B. das Bahiṣpavamāna- und Mādhyandinapav.-stotra von 9 resp. 15 Versen auf 17 gebracht werden[4]. Den Graha's des Prātaḥsavana wird ein *aṃśu* und *adābhyagraha* (vgl. S. 129) vorausgeschickt, jener nach Āp. (vgl. auch Kāt. 12, 5, 13) *bhrātṛvyatā*, dieser *bubhūṣatā* dargebracht. Die Zahl der Graha's wird um 5 Vājapeya- oder Aindragraha's vermehrt; doch schwanken hier die Angaben. Zu den *kratupaśu's* (S. 125) treten eine *vaśā pṛśni* für die »siegreichen« Maruts, 17 Prajāpati geweihte Böcke, hornlos, aber zeugungskräftig. Goldene Kränze schmücken das Haupt des Opferers, seiner Frau und der Priester, denen die Kränze am Schluss als Lohn verbleiben, das des Hotṛ nach Āśv. ein Kranz aus 100 goldenen Lotos mit diamantenen Staubfäden. Zu den Besonderheiten des Opfers gehört in erster Linie das mit dem Mittagsavana verbundene Wettfahren. Ein Rājanya oder Kṣatriya misst durch 17 Pfeilschüsse, deren ersten er zwischen Cātvāla und Utkara stehend abgibt, die Rennbahn ab, und dort, wo der 17. Pfeil niedergeht, markirt er das Ziel durch einen in die Erde gegrabenen Udumbarazweig. An den von seinem Gestell gehobenen Streitwagen des Opferers spannt man drei Rosse, ein viertes

wird aufgezäumt, aber nicht mit angeschirrt. Sprüche, die sich auf Schnelligkeit und Sieg beziehen, begleiten die Handlung. Ein Bṛhaspati zu Ehren gekochtes Mus aus wildem Reis lässt man die Pferde beriechen. Sechszehn weitere Wagen werden mit Viererzügen bespannt, aber ohne Sprüche und ausserhalb der Vedi. Auf den Wagen des Opferers steigt ein Diener oder Schüler des Adhvaryu, um jenen zur rechten Zeit zu veranlassen, seinen auf den Lauf der Rosse bezüglichen Spruch zu sagen, auf einen der andern ein Rājanya oder Vaiśya, der später den Madhugraha in Empfang zu nehmen hat. Auf einem Pfosten ist ein Wagenrad aus Udumbaraholz (nach Lāṭ. mit 17 Speichen) befestigt; das besteigt der Brahman, um während des Wettlaufes dreimal das *vāginām sāman* zu singen. Nach Āśv. wird während des Gesanges das Rad nach rechts gedreht. 17 längs der Vedi befestigte Pauken werden geschlagen und der Opferer geht als erster durchs Ziel. Zurückgekehrt lässt er seine Pferde wiederum den Reismus beriechen, spannt jetzt auch das vierte Pferd an und schenkt dem Adhvaryu sein eigenes Gespann, die andern 16 den übrigen Ṛtvij. Eine zweite Eigentümlichkeit des Opfers bilden die 17 Surāgraha's, zu denen gleichzeitig mit dem Somakauf der Trank oder die dazu nötigen Zuthaten[5] von einem »langhaarigen Manne« gegen Blei gekauft werden (cf. § 81). Zur Aufnahme der Graha's wird ein besonderer Khara hergestellt, zur Läuterung dient ein Haarsieb. Immer abwechselnd mit einem Somabecher, dessen Füllung dem Adhvaryu obliegt, schöpft der Neṣṭṛ einen Surāgraha. Darauf folgt in einer goldenen Schale die Schöpfung eines »Honigbechers« (*madhugraha*), die keinem erkennbaren Zweck dient und eine nicht mehr verstandene Hinterlassenschaft aus älterer Zeit zu sein scheint. Er wird nach dem Wettlauf dem mit auf einen der Wagen gestiegenen Rājanya resp. Vaiśya gegeben, der sich inzwischen auf der Vedi niedergelassen hat, und von ihm gegen die 17 Surābecher zurückgekauft, um einem Brahmanen als Geschenk gegeben zu werden. Ein dritter Charakterzug des Vājapeya ist das *yūpārohaṇa* des Opferers. Sprüche, die ihn symbolisch zum Herren der zwölf Monate und sechs Ṛtu's machen, die mit Libationen verbundenen zwölf *āpti's* und sechs *kḷpti's* gehen der Ceremonie voraus. Der Neṣṭṛ führt die Gattin herbei und lässt sie ein Unterkleid anlegen: »Komm, o Frau,« ruft der Opferer, »den Himmel wollen wir ersteigen.« Gattin: »wir haben ihn erstiegen.« Er: »ich will von uns beiden den Himmel ersteigen.« Sie: »ersteige du von uns beiden den Himmel« (so Hir.), worauf er mittelst einer Leiter den mit 17 Gewändern umkleideten Opferpfosten besteigt, dessen Spitze zu einem Sitz hergerichtet ist. Von da aus blickt er mit einem Spruch auf sein Haus oder nach den Himmelsgegenden und wird von den *viśaḥ* (d. s. nach dem Komm. seine Kinder u. s. w.), nach Hir. von den Priestern mit Salzdüten aus Aśvatthablättern beworfen. Alsdann steigt er herab auf ein vor dem Yūpa ausgebreitetes Fell und setzt seinen Fuss auf darauf gelegtes Gold. Ein Thronsessel wird hingestellt, auf dem er Platz nimmt und die Weihe (*abhiṣeka*) empfängt, die vor dem Sviṣṭakṛt des Caru bārhaspatya vor sich geht. Es wird in ein Udumbaragefäss Wasser gegossen, dazu Milch und nach einigen »siebzehn« Speisen oder »so vieler man sich entsinnen kann«, mit Ausnahme einer einzigen, deren er sich dann zeitlebens enthalten muss, nach Oldenberg[6] »ein letzter Nachklang uralter ,Tabu'-satzungen«. Von dieser Mischung werden unter Hersagung auf *vāja* bezüglicher Sprüche erst die sieben *vājaprasavīya*-Spenden geopfert, der Rest zum *abhiṣecana* unter Anrufung von Sarasvatī Vāc oder Vāc oder Viśve devāḥ[7] verwendet. Dreimal ruft man den Opferer als *samrāj* aus, und mit den 17 *ujjiti*- oder Siegessprüchen, welche von Libationen begleitet werden können, schliesst die Feier. Die Dakṣiṇā's dieses Opfers, über welche im Einzelnen die Angaben schwanken,

bestehen aus 17 Hundert Kühen, 17 Kleidern, 17 angeschirrten Wagen und Streitwagen, Elefanten, Goldschmuck (Āśv. Kāt. nennt u. a. goldenen Halsschmuck tragende Sklavinnen), Pauken. Von jeder der sieben Arten verlangt so 17 Stück der *āpta vājapeya*, während der *kuruvājapeya* von Rindern »jeden Alters« je 17 fordert (im Ganzen 85)[8].

Die ursprüngliche Bedeutung des Opfers ist schwer zu erkennen. Das Wort *vāja* ist schon in der Brāhmaṇazeit veraltet und kommt nur in Sprüchen vor; der Name *vājapeya* bedeutet nach Śat. Br., Sāṅkh. »Speise und Trank«, nach Oldenberg »Krafttrunk«[9], nach Weber, der *peya* von *pā* »schützen« herleitet[10], »Schutz« oder »Weihe« der »Kraft«. Während die Mehrzahl der Sūtren das Opfer nur für Angehörige der beiden oberen Kasten vorschreibt, spricht Śāṅkh. bei dem dem Sarvamedha zugehörenden Vājapeya auch von einem *Vaiśya* als Yajamāna. Dazu stimmt die Angabe Śāṅkh.'s, dass es *annādyakāmasya* dargebracht werde, und einige andere auf Fruchtbarkeit und Reichtum hinweisende Momente, wie die Wahl des Wortes *kṛṣi* bei der Anrede an den auf der Āsandī sich niederlassenden Opferer, die Bekränzung des Opferpfostens mit einem *godhūmacaṣāla* (Ś. 15, 1, 16) oder *godhūmapiṣṭacaṣāla* (Hir. 13, 1)[11], vielleicht auch die minderwertigen Surāgraha's. Bei der Neigung, den Vaiśya vom Opfer eher auszuschliessen als ihn daran zu beteiligen, wird jener auf ihn bezüglichen Angabe Ś.'s mit Recht von Weber ein höherer Wert beigemessen als Kāt. u. a., die nur Brāhmaṇa und Kṣatriya nennen. Darum wird der Zweck des Opfers nicht ausschliesslich die Erlangung der Samrāj- oder Brāhmaṇawürde sein, sondern Rangerhöhung überhaupt. »*roho vai vājapeyaḥ*« sagt Śāṅkh. 15, 4, 1; das Aufsteigen wird durch das Yūpārohaṇa symbolisirt, der Sieg durch die Wettfahrt. Es scheint daher, dass es sich ursprünglich um ein Opfer für einen *gataśrī* (*śuśruvān brāhmaṇaḥ*, *grāmaṇī*, *rājanya* Ś. 2, 6, 5) handelt oder einen, der eine dieser Würden erreichen will. Die Erhebung des Opferers zu einer Standesperson spricht sich in den damit verbundenen Vratavorschriften aus. Danach soll der Opferer das Leben eines Kṣatriya (*kṣatravṛtti*) führen, solchen, die keinen Vājapeya dargebracht haben, gegenüber Aufstehen und Begrüssen vermeiden (*pratyavarohaṇābhivādane*), nicht hinter solchen hergehen oder mit ihnen ein gemeinsames Lager haben (Lāṭ. 8, 12, 2). Im Gegensatz zum Vājapeya waren specielle Opfer für die einzelnen Stände: für die Königswürde der Rājasūya, für die Brahmanen der Bṛhaspatisava (s. oben S. 140); für andere Stände die vereinzelt auftretenden Sūta-, Sthapati-, Grāmaṇī-, Gosava's. Der Vājapeya mochte für jeden, *yaṃ brāhmaṇā rājānaś ca puraskurvīran* (Lāṭ. 8, 11, 1) anwendbar sein, diese nur für die betreffende Würde; und so dürften sich die verschiedenen Ansichten erklären, die den Vājapeya bald dem Rājasūya oder Bṛhaspatisava vorangehen lassen[12] (Āśv. 9, 9), bald ihn diesem gleich, ja selbst darüber stellen, weil eine allgemeine Feier die speciellere nicht auszuschliessen brauchte.

[1] Weber, Über den Vājapeya, SPAW 1892, p. 765 ff.; Eggeling SBE 41, XXIII. Die obige Darstellung beruht auf VMyth. I, 247 ff. und auf Webers Abhandlung. [2] VMyth. I, 247. — [3] l. c. 770 resp. 10. — [4] Eggeling SBE. 41, 8. — [5] ISt. 10, 350; VMyth. 1, 247. — [6] Rel. d. V. 415. — [7] Über die Bedeutung dieser Varianten siehe Weber, l. c. p. 798 resp. 38. — [8] So nach dem Komm. zu Ś.; anders Weber l. c. 42. — [9] Rel. d. V. 414. — [10] l. c. 771 resp. 11. — [11] Vgl. den *yavakalāpi caṣāla* beim Sādyaḥkra Ś. 14, 40. — [12] Eggeling SBE. 41, XXV.

§ 74. Rājasūya[1]. — Āp. 18; Kāt. 15; Kauś. 17; Vait. 36, 1—13; Āśv. 9, 3. 4; Śāṅkh. 15, 12—27; 16, 18; Lāṭ. 9, 1—3. Die Weihe für einen König aus Kṣatriyageschlecht, die wahrscheinliche Veranlassung verschiedener AV.-Lieder[2], ist ein grosses im Frühling, nach den Mānava's im Herbst stattfindendes

Opfer mit vielen Modificationen [3] und Abweichungen innerhalb der Schulen, dessen Vorfeiern ein ganzes Jahr zuvor beginnen [4], dessen Mittelpunkt der einen Sutyātag umfassende, von Dīkṣā- und Upasadtagen eingeleitete Abhiṣecanīya ist. Das Opfer knüpft sich mythisch an Indra oder an die Weihe König Varuṇa's an, weshalb es auch den Namen *varuṇasava* führt, und, wohl in engem Zusammenhange mit den Beziehungen zwischen Varuṇa und Bhṛgu, wenigstens bei seinen wichtigeren Abschnitten einen Bhārgava zum Hotṛ hat. Historisch leitet es sich auf die Königsgeschlechter der epischen Zeit zurück, auf die Bharata's oder die Kuru's und Pañcāla's. Wir finden nicht nur den Opferer mit den Priestern, sondern auch weitere Kreise, vor allem die Hofbeamten, beteiligt und verschiedene mehr volkstümliche Elemente, alte Zauberbräuche, einen symbolischen Kriegszug, Würfelspiel dem Ritual einverleibt. An Stelle des Brahman oder Adhvaryu tritt wiederholt der Purohita ein. Es wird eröffnet von einem mehrere Tage dauernden Opfer, *pavitra* oder auch *abhyārohaṇīya* genannt, dessen erster Dīkṣātag auf den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Phālguna fällt. Ihm folgen mehrere Spenden, zuerst an Anumati und an Nirṛti, welche den Abfall von Mehl und Körnern empfängt, an einer salzhaltigen oder aufgesprungenen Stelle des Bodens im Süden. Nach den Texten des schwarzen YV. ist hier ein schwarzes Gewand mit schwarzen Fransen der Opferlohn. Die einleitenden Spenden reichen bis zum 15. Phālguna, an dem die ein Jahr umfassenden, von einigen übergangenen Cāturmāsya's beginnen. Die Zeit zwischen den Knotentagen wird, wie Āśv. 9, 3, 5 sagt, *cakrābhyām*, durch die NV.-Opfer oder nach einigen durch die Spenden für Sonne und Mond ausgefüllt. Sie schliessen am ersten Tage des nächsten Phālguna mit dem Sunāsīrīya. Auf dieses folgen am selben oder nächsten Tage des neuen Jahres die *pañcavātīya*- oder *pañcedhmīya*-Spenden an die Schutzgötter der Himmelsgegenden, ihnen folgt oder geht nach dem schwarzen Y-V. voraus das *indraturīya*, vier Spenden an Agni, Varuṇa (Gerste), Rudra (gavedhuka), Indra (saure Milch einer Lastkuh), weiter zur Abwehr der Rakṣas im Norden unter Benutzung eines Feuerbrandes wie beim Traiyambaka der Apāmārgahoma aus Körnern in einem Palāśa- oder Vikaṅkataholzlöffel. Er stammt nach Weber aus dem Volksaberglauben und wird auch als Gegenzauber ausserhalb des Rājasūya verwendet. Den zweiten und dritten Phālgunatag nehmen die 3 *triṣaṃyukta*-Spenden ein, jede aus einer Dreiheit von einzelnen Spenden für Agni-Viṣṇu, Indra-Viṣṇu u. s. w. bestehend, mit einem zwerghaften, dunklen resp. braunen Rinde als Opferlohn. Die Zeit vom 3.—15. Phālgunatage füllen die zwölf *ratnahavis*, die der Reihe nach in den Häusern der höchsten Personen des Hofstaates, »die das Rāṣṭra geben und nehmen«, des Heerführers, des Purohita, des Opfernden selbst, der Mahiṣī, des Sūta u. s. w. für solche Götter darzubringen sind, die mit dem Charakter des Beamten in gewissem Zusammenhange stehen; im Hause des Senānī z. B. Agni anīkavat, im Hause der Mahiṣī Aditi, in dem der »verstossenen Gattin« Nirṛti; im letzteren Fall ein Löffel von schwarzen, mit den Fingernägeln gespaltenen Reiskörnern. Entsprechend variiren die Dakṣiṇā's; für die genannten drei Opfer ist der Reihe nach Gold, eine säugende resp. eine alte, schwarze »abgerackerte« Kuh (Kāt. 15, 3, 34), im Hause des Dūta sind Bogen, Köcher und roter Turban der Opferlohn. An diese zwölf »Juwelenopfer« schliessen sich Sühneceremonien an, nach dem schwarzen YV. Spenden für Indra sutrāman und aṅhomuc, nach Kāt. ein Caru für Soma-Rudra in der Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe, und ein Caru für Mitra-Bṛhaspati mit charakteristischer Unterscheidung beider Götter im Ritual. Damit sind die Vorbereitungen beendet und am ersten Caitratage beginnt mit der Dīkṣā die Salbungsfeier, der *abhiṣecanīya*, ein Ukthyaopfer, das ausser dem Sutyātage einen Dīkṣā- und

drei Upasad-, im Ganzen also fünf Tage umfasst (Meinungsverschiedenheiten über die Zahl der Dīkṣā's Lāṭ. 9, 1, 5 ff.). Gleichzeitig mit dem Opferplatz für dieses Opfer wird der für den Daśapeya hergerichtet und für beide zugleich der Soma gekauft. Die acht *devasūhavis* für Savitṛ satyaprasava, Agni gṛhapati u. a., die aus verschiedenen Reisarten (»schnell gewachsenem«, »wildem«, »rotem« Reis), Hirse u. s. w. hergestellt werden, leiten die engere Feier ein und haben den Zweck, der Fürsorge jener Götter den Opferer NN., Sohn des NN., zu empfehlen, den sie zur Herrschaft über diesen Stamm einsetzen sollen. Die Stoffe zur Salbung werden jetzt beschafft, 17 Flüssigkeiten, Wasser aus der Sarasvatī, Wasser, das mit dem Strom, gegen den Strom fliesst, aus einem Strudel, *ātapavarṣyāḥ*, aus der Luft beim Herabfallen aufgefangene Tropfen von Sonnenregen, Wasser aus der Gebärmutter einer Kuh u. a. Mittags nach den Marutvatīyagraha's, vor dem Māhendra, geht die Salbung vor sich. Sechs der auf Pṛthi Vainya zurückgeführten Pārthaspenden werden dargebracht, die zusammengegossenen Salbungswasser mit zwei Klärsieben gereinigt und in die vier Gefässe aus Palāśa, Udumbara, Nyagrodha, Aśvattha gegossen. Der Yajamāna trägt ein Linnengewand, in das die Opfergefässe eingestickt sind, darüber ein anderes von fahler (Komm.: roter) Farbe, dazu ein Oberkleid und Turban. Aus der Hand des Adhvaryu empfängt er in feierlicher Ceremonie den besehnten Bogen nebst drei Pfeilen, und mittelst der von ihm selbst zu sprechenden sieben *āvid*-Sprüche, die ihn als den »erkundeten« der Götter bezeichnen, wird er proklamirt. Die bösen Geister findet man durch ein Stück Kupfer ab, das der Adhvaryu in den Mund eines »langhaarigen«, zur Seite des Sadas sitzenden Menschen wirft. Der Opferer muss alsdann unter Sprüchen nach den verschiedenen Himmelsrichtungen schreiten, den Osten, Westen u. s. w. »ersteigen« und ein in der Nähe der Salbgefässe ausgebreitetes Tigerfell betreten, auf dessen hinterer Seite ein Stück Blei liegt, das er mit dem Fusse als »Haupt des Namuci« fortstösst. Goldschmuck unter den Füssen, einen neun- oder hundertfach durchbrochenen Goldreif auf dem Haupte empfängt er die Salbung, die vorn aus dem Palāśagefäss der Purohita oder Adhvaryu, im Übrigen ein Verwandter, ein befreundeter Rājanya und ein Vaiśya vollzieht. Der Salbung folgt die Darbringung sechs weiterer Pārthaspenden und hier oder, nach anderen, später das berühmte Ākhyāna von Śunaḥśepa[5], das der Hotṛ auf goldenem Kissen sitzend dem gesalbten König vorträgt. Es ist die einzige Reminiscenz daran, dass einstmals mit dem Rājasūya Menschenopfer verbunden gewesen sein könnten (vgl. Ait. Br. 7, 15, 8). Der König thut auf dem Fell die Viṣṇuschritte und giesst den übrigen Salbungsstoff in das Palāśagefäss, das er seinem liebsten Sohne mit dem Wunsche, dass dieser »sein Werk, seine Kraft fortsetzen möge«, reicht. Die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn symbolisirt eine Spende von seiten des Adhvaryu, der vom Sohn des Königs dabei angefasst wird und in seinem Spruch die Namen von Vater und Sohn erst vertauscht, dann richtig sagt. Einer der charakteristischen Züge des Opfers ist ein symbolischer Beutezug. Nördlich vom Āhavanīya werden 100 oder mehr Rinder aufgestellt, die den Verwandten des Königs gehören. Er besteigt seinen vom Gerüst abgehobenen und mit vier Pferden bespannten Streitwagen und fährt in die Rinderheerde, davon er ein Tier mit dem Bogenende berührt und samt den andern als sein Eigentum erklärt. Die Besitzer werden entschädigt. Instruktiver ist Lāṭ. 9, 1, 14 ff. Danach schleppt man die schwachen Verwandten des Königs mit ihrer Habe herbei; zur Zeit der Dakṣiṇā plündert er sie und schiesst auf sie Pfeile ab. Diese bringen sie ihm selbst zurück mit dem Wunsche, dass er siegen möge. Ein Drittel ihrer Habe erhalten die Priester, ein Drittel die beim Daśapeya Beteiligten, den Rest empfangen die Eigentümer zurück und Dörfer

dazu; fortan gelten sie als Rājanya's, aber zur königlichen Salbung für ungeeignet. Wenn ich nicht irre, ragt hier das Kronprätendententum und der Verwandtenstreit orientalischer Höfe symbolisch in das Ritual hinein. In dem einfacheren Ritual des Kauś. besteigt der König ein Pferd und wendet sich nach der »unbesiegten« Himmelsgegend hin. (Ein interessantes Analogon findet sich in dem Krönungsceremoniell Ungarns, das den König nach den vier Himmelsrichtungen Schwertstreiche führen lässt: »In kurz gestrecktem Galopp sprengte der König den Krönungshügel hinan, das heilige Schwert nach den vier Weltgegenden in Kreuzhieb schwingend und jedesmal das Pferd rasch herumwendend[6].«) Handelt es sich um die Salbung eines noch Höheren, so tritt ein Vaiśya mit seiner Habe vor ihn hin und tauscht mit ihm Rede und Gegenrede (Kauś.). Nach mehreren auf die Abschirrung des Wagens bezüglichen Spenden legt der Opferer Sandalen an aus dem Fell eines Ebers, schaut auf die Erde hinunter mit dem Wunsche, »von ihr nicht verletzt zu werden und sie nicht zu verletzen« und steigt ab. Bogen und Pfeile reicht er dem Bogenträger, worauf er einen Thronsessel, der auf das Tigerfell gestellt worden ist, besteigt. Dort empfängt er von den Adhvaryu's fünf Würfel, im Begleitspruch »die fünf Weltgegenden« genannt, und wird von den Priestern von hinten langsam und leise mit Stöcken, von opferreinen Bäumen stammend, geschlagen. Ehe das Würfelspiel beginnt, reicht der Purohita oder Adhvaryu dem König einen Sphya, dieser gibt ihn seinem Bruder weiter, dieser dem Sūta oder Sthapati, dieser wieder einem Sajāta (Landsmann?), der zusammen mit dem Pratiprasthātṛ mit Hilfe dieses Sphya in der Nähe des Hausfeuers den Spielplatz abgrenzt, auf dem eine Hütte errichtet wird. Gold legt man in die Mitte, der Adhvaryu opfert darüber und wirft die Würfel darauf, die er auffordert, »mit den Strahlen der Sonne wetteifernd den König zu einem festen Mittelpunkt des Stammes werden zu lassen«. Hier wie beim Agnyādheya (S. 107. 108) spielt also der Würfel eine Rolle im Ritual. Es ist nützlich, an Tylors Worte zu erinnern[7], dass »Wahrsagekünste und Hazardspiele sich in ihren Grundzügen so ähnlich sind, dass derselbe Gegenstand von einem Gebrauch zum andern übergeht«, um die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen religiösen und weltlichen Momenten auch hier sich zu vergegenwärtigen. Nach dem Opfer fordert der Adhvaryu zum Spiel mit den Worten *gāṃ divyadhvam* »spielt um die Kuh« auf, und ein Würfelspiel, sei es Kṛta oder ein anderes, beginnt, für das den Priestern als Opferlohn die den Wagen mit dem Hausfeuer ziehenden Rinder gegeben werden. Alsdann nimmt der Ekāha seinen weiteren Fortgang vom Māhendragraha (S. 132) bis zur Udavasānīyā (S. 134), hier beim Rājasūya ersetzt durch die *traidhātavī* für Indra-Viṣṇu, eine dreifache Spende von Reis und Gerste, in bestimmtem Verhältnis mit einander gemischt. Sie folgt dem Opferbad, das mit Beobachtung besonderer Vorschriften zu vollziehen ist; danach wendet sich die Handlung dem *daśapeya* genannten Somaopfer zu. Von den zehn *saṃsṛpāhavīṃṣi* für Savitṛ, Sarasvatī u. a., welche die Stelle der Dīkṣā vertreten, wird ein jedes immer näher auf den früher (S. 145) hergestellten Daśapeyaopferplatz zu dargebracht, bis das letzte in der Daśapeyaśālā selbst geopfert wird. Natürliche oder goldene Lotusblumen, aus denen der Opferer am Schluss einen für seinen Hals bestimmten Kranz windet, bilden für diese zehn Spenden den Opferlohn. Dieser Daśapeya, ursprünglich wohl eine selbständige, von der Krönungsfeier unabhängige Ceremonie, beginnt am siebenten Tage der lichten Hälfte des Caitra und ist ein exklusives Somaopfer[8], dessen Veranstalter eine Ahnenreihe von zehn namentlich aufzuführenden Somatrinkern aufweisen sollen, obwohl auch hier die priesterliche Praxis sich entgegenkommender als die Theorie gezeigt hat. An jeder der zehn Kufen trinken zehn gemeinsam; die Meinungen

schwanken, ob an der des Opferers seine Standesgenossen teilnehmen oder nur Brahmanen ausser ihm trinken dürfen (Ait. Br. 8, 8, 8 lässt dem König bei dem Punarabhiṣeka einen Becher Surā reichen). Als Opferlohn empfängt der Brahman zwölf tragende Färsen, der Udgātṛ einen goldenen Kranz, die zwei Adhvaryu's zwei goldene Spiegel u. u. a. der Maitrāvaruṇa eine unfruchtbare Kuh (vaśā). Verschiedene Observanzen, die nur gewisse Zeit oder zeitlebens dauern, schliessen sich an das Opfer an; eine davon ist das Gebot (das Lāṭ. auch auf die Einwohner des Reiches, soweit sie nicht Brahmanen sind, und selbst auf die Pferde ausdehnt), das Haupthaar vor der grossen, ein Jahr später stattfindenden Keśavapanīyaceremonie nicht zu schneiden. Auch müssen weitere Spenden dargebracht werden, so der fünffache *pañcabila caru* oder die *diśām aveṣṭayaḥ*, um die Himmelsgegenden abzufinden, die zwölf *prayugghavis* zur Gewinnung der Jahreszeiten entweder in monatlichem Abstande oder in räumlicher Entfernung von einander, die ersten sechs immer einen Samyāwurf weiter, die nächsten sechs immer wieder näher auf den Āhavanīya zu oder in noch anderer Weise; ferner zwei Opfer tragender Kühe, einer rotfarbigen für die Āditya's oder Aditi, einer scheckigen für die Viśve devāḥ oder die Maruts; die Texte schwanken überall in der Anordnung sowohl als in den Einzelheiten. Als Abschluss des ganzen Festes kann man den eben erwähnten als Atirātra zu begehenden *keśavapanīya* ansehen, das feierliche Scheren des königlichen Haares am Vollmond des Jyaiṣṭha; von den Texten sehr kurz, von der TS. gar nicht behandelt. Weitere Nachfeiern, zur Erhaltung der Herrschaft, nicht obligatorischer Art, sind die zweitägige *vyuṣṭi* und die *kṣatradhṛti*, letztere von S. im Anschluss an eine Legende von der Vertreibung der Kuru's vorgeschrieben. Die ebenfalls mit dem Rājasūya in Beziehung gebrachte Sautrāmaṇī wird § 81 besprochen[9]. Das Opferhonorar für die ausgedehnten Opfer des Rājasūya steigt zu ausserordentlicher Höhe. Āśv. 9, 4 macht nur für Abhiṣecanīya und Daśapeya besondere Angaben und bezeichnet die Dakṣiṇā's für die andern Teile als *nyāyaklpta*; bei Lāṭ. kommen 240 000 Kühe zusammen (Weber p. 132); in Wirklichkeit werden die Honorare hier wohl von dem Reichtum und dem Willen des Königs abhängig gewesen sein.

[1] Weber, Über die Königsweihe. Abh. PAW. Berlin 1893. Meine hier gegebene kurze Skizze beruht auf Webers umfassender Darstellung und auf Kāt.; Yajñeśvaraśarman, Āryavidyāsudhākara p. 89 ff.; Über *abhiṣeka*, *abhiṣecanīya* Goldstücker, Sanskrit Dict. 1860 p. 275 ff. — [2] wie 4, 8. 22. — [3] Āśv. spricht von *rājasūyāḥ*; Ait. Br. 8, 5. 12 unterscheidet einen *aindra mahābhiṣeka* von dem *punarabhiṣeka* eines schon gesalbten Königs. — [4] Ein Verzeichnis aller Hauptmomente bei Weber l. c. p. 27[1]; 106. 7; 83. — [5] Weber, l. c. 52. 108 und »Episches im Vedischen Rit.« S. 776 ff. — [6] Bericht der Nat.-Zeit. 1867, Nr. 267 über die Krönung Franz Josef I in Pest. — [7] Anfänge der Kultur 1, 80. — [8] Weber, ISt. 10, 85; VMyth. 1, 124. — [9] Ein Gṛhyaopfer für Könige ist der Kauś. 140 vorgeschriebene Mahotsava.

§ 75. Ahīna's. — Kāt. 23; Vait. (s. Index); Āśv. 10, 1, 11. 12; 10, 1, 16—4, 6; S. 16, 19—30; Lāṭ. 9, 5—12. Unter Ahīna's versteht man Opfer von zwei- bis zwölftägiger Dauer der Somapressungen mit in der Regel zwölf Upasads, im Ganzen aber nicht mehr als einen Monat lang. Āśv. beschreibt oder nennt wenigstens in Buch 7. 8 die Mehrzahl der Tage, aus denen wie aus Elementen sich die meisten der Opfer, Ahīna's und Sattra's zusammensetzen. 1) Der als Atirātra gefeierte Prāyaṇīya und Udayanīya. 2) Caturviṃśa. 3—14) Die beiden Abhiplava- und Pṛṣṭhyaṣaḍaha genannten sechstägigen Wochenfeiern mit vielen Abweichungen in Texten und Recitationsweisen. 15) Abhijit. 16—18) Die drei Svarasāman's, im Wesentlichen gleich mit den ersten drei Abhiplavatagen, in gerader oder umgekehrter Folge. 19) Viṣuvat. 20) Viśvajit. 21—23) Die Chandoma's. 24) daśa-

mam ahar. 25) Mahāvrata (von Āśv. nicht beschrieben), im Ganzen also 25, von denen mehrere auch als Ekāha's gelten. »Wie eine beschränkte Anzahl von Lauten«, sagt er 10, 5, 16, »zur unbegrenzten Ausdrucksweise wird, so ergibt eine beschränkte Anzahl von Tagen eine unbeschränkte Menge von Combinationen.« Auch andere, künstliche Gebilde sind anzutreffen. So können *go* und *āyuḥ* aus je drei Abhiplavatagen so hergestellt werden, dass *go* aus dem ersten Tage die Morgen-, aus dem zweiten die Mittag-, aus dem dritten die Abendpressung erhält, ebenso *āyuḥ* aus dem vierten bis sechsten Tage (Āśv. 8, 7, 15). Die Ahīna's müssen immer mit einem Atirātra enden (Kāt. 12, 1, 6; Āśv. 10, 1, 17); zur Bildung ihrer andern Tage werden, sofern keine andere Bestimmung vorliegt, nach Kāt. 23, 1, 5 immer um eins ansteigend die Tage des beim Dvādaśāha vorgeschriebenen Daśarātra gewählt, beim Dvyaha also der erste, beim Tryaha 1 und 2, während Āśv. 10, 1, 16 nach einem mir nicht ganz deutlichen Sūtra für die aufgezählten Ahīna's bis zum Ṣaḍaha Abhiplavatage vorschreibt, für andere aber Pṛṣṭhyatage (vgl. auch 9, 1, 4. 5). Fast jeder dieser elf Ahīna's, vom Dvyaha bis zu dem besonders vorgeschriebenen Dvādaśāha hat verschiedene, mit besonderen Namen bezeichnete Modifikationen, die wahrscheinlich aus der Praxis gewisser Familien oder Länder zu der in den Sūtren vorliegenden Darstellung zusammengeflossen sind. So führen die drei Ahīna's mit je zwei Presstagen, also die Dvyaha's die Namen *āṅgirasa, caitraratha, kāpivana*. Mit dem ersten soll, nach Kāt., opfern, wer trotz seines Reichtums an guten Werken sich zurückgesetzt fühlt, mit dem zweiten ein Prajākāma, mit dem dritten ein Svarga- oder Paśukāma; doch geben andere Sūtren andere Zwecke an. Wie jene leiten auch andere der Ahīna's sich auf bestimmte Familien oder Männer zurück; so unter den fünf Tryaha's, bei denen die besondere Verteilung der Dakṣiṇā's bemerkenswert ist[1], die des *garga* und *baida*, von den Caturaha's der *atricaturātra, jāmadagna* u. a.; mit dem Daśarātra wird TS. 7, 4, 5, 4 *Udaṅka Śaulbāyana* in Verbindung gebracht. Es ist nicht zu erkennen, wie weit priesterliche Erfindung oder Verwertung volkstümlicher Opfer in den einzelnen Fällen vorliegt. Dass altes Volksgut auch hier in rituelle Form gebracht worden sein kann, bezeugt der *śabalīhoma*, ein »Waldorakel im Frühling«[2], den Weber mit unserem Kukuksorakel oder dem in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendeten Hundebellen verglichen hat. Es hilft dem, der das Gedeihen seines Viehes, der sich tausend Stück Vieh wünscht. Im Zusammenhange mit dem bei den Chāndogya's ausführlich vorgeschriebenen Gargatrirātra oder auch von ihm unabhängig (die Texte schwanken), nimmt es am ersten Tage des Frühlings in der lichten Hälfte nach Lāṭ. 9, 8, 4 seinen Anfang. Der Opferer lässt Haar und Bart scheeren, legt ein ungebrauchtes Kleid an, für das das TMBr. noch besondere Vorschrift gibt; er liegt zwölf Nächte auf einem unbedeckten, etwas erhöhten Platze und trinkt heisse Milch. Das Feuer in seiner Wohnung muss beständig brennen. Kein anderer als der Freund, welcher die Praiṣa's spricht, darf ihm folgen; er soll nur wenig sprechen und nicht weit weg gehen. Gegen Morgen des zwölften Tages opfert er eine Spende von Honig und saurer Milch mit einem an Śabalī gerichteten Spruch. Ehe Stimmen laut werden, geht er aus dem Dorf in den Wald, wo er keinen Laut eines der im Dorfe befindlichen Tiere mehr hört, nimmt ein Grasbüschel und ruft dreimal aus vollem Halse »Śabali!« Wenn darauf ein anderes Tier als ein Hund oder Esel antwortet, so wird das Opfer Erfolg haben. Kommt keine Antwort, so soll er übers Jahr seinen Ruf wiederholen. Wenn ihm aber selbst beim dritten Mal kein Tier antwortet oder gleich beim ersten Mal ein Hund oder Esel, so ist seine Hoffnung auf Vieh zu nichte. Von den fünf Pañcāha's sei der *pañcaśāradīya*[3] hervorgehoben, bei dem durch fünf Jahre hindurch (am siebenten oder achten

Tage) der lichten Hälfte des Monats Āśvayuja 34 Tiere für die Maruts angebunden werden. Sie sind zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich und haben die mit jedem Jahr variirenden Kennzeichen der beim Vaiśyastoma zur Dakṣiṇā verwendeten Rinder, »Flecken wie Lotusblüten« u. s. w. (S. 140). Die 17 Stiere werden angebunden, aber nach dem Paryagnikaraṇa wieder losgelassen; und nur mit den weiblichen Tieren dieses Jahres wird das Opfer vollendet. So durch 5 Jahre, bis im 6. Jahre (im Monat Kārttika) an 4 Tagen je drei, am 5. Tage fünf dieser Stiere für Indra-Marut geopfert werden. Wenn von den Tieren in der Zwischenzeit eins zu Grunde geht, verunglückt oder geraubt wird, so sind je nach dem Unglücksfall andere Spenden darzubringen, so an Vāyu, wenn eins entläuft, an Apāṃnapāt, wenn eins ertrinkt u. s. f. Mehrere der Ahīna's zeichnen sich durch besondere Combination der Tage aus; die Kusurubinduform des Daśarātra wird z. B. durch die Reihenfolge von drei Agniṣṭoma's mit dreifachen, drei Ukthya's mit fünfzehnfachen und drei mit siebzehnfachen Stoma's und schliesslich einem Atirātra mit einundzwanzigfachen Stoma's gebildet. Die Purform desselben Opfers, die zur Gegenbeschwörung dient, besteht aus Agniṣṭoma, Ukthya, Agniṣṭoma; Go, Abhijit, Go; Viśvajit, Āyur, Viśvajit. Ein Ahīna von besonderer Art und Bedeutung ist der drei Somapresstage zählende Aśvamedha.

[1] Kāt. 13, 4, 15 ff.; Lāṭ. 9, 6, 1 ff. Eggeling, SBE. 26, 414. — [2] Weber, ISt. 5, 437—447; Lāṭ. 9, 8, 1 ff. TMBr. 21, 3. — [3] Cf. Rājendra Lāla Mitra JASB. 41, 179, der ihn mit der Durgāpūjā vergleicht.

§ 76. Aśvamedha[1]. — Kāt. 20; Vait. 36, 14—37, 8; Āp. 20; Hir. 14; Āśv. 10, 6 ff.; Śāṅkh. 16, 1 ff.; 16, 18, 10 ff.; Lāṭ. 9, 9—11. Das Pferdeopfer ist einer der ältesten Bestandteile der ind. Liturgie; das Ait. Br. preist 8, 21 die Könige der Vorzeit, die nach ihrer feierlichen Salbung die Erde durchzogen und damit opferten. Es ist eine Prärogative der königlichen Würde; nur der König darf es bringen, um alle Wünsche zu erreichen oder genauer, zur Mehrung seines Reiches. Der schöne Spruch, den er dabei flüstert, Vāj. S. 22, 22: »möge, o Brahman, ein Brahmane geboren werden, reich an Ansehen; möge geboren werden im Reich ein Fürst, ein Held, pfeilkundig, rüstig, ein Wagenkämpfer; milchreich die Kuh, zugkräftig der Stier, schnell das Pferd, fleissig die Frau . . .« kann als Ausdruck dieser Wünsche gelten. Das zum Opfer auserwählte Ross muss von besonderem Werte sein (»tausend Rindern gleich«), drei- oder vielfarbig, schnell, mit einem dunklen Zeichen versehen oder dem Zeichen des Wagens (kṛttikāñji), vorn schwarz, hinten weiss oder auch schwarzscheckig; die Meinungen der Lehrer gingen im einzelnen hier auseinander[2]. Das Opfer beginnt am 8. oder 9. Tage der lichten Hälfte von Phālguna, im Frühling, oder nach einigen im Sommer. Lāṭ. 9, 9, 6 ff. führt verschiedene Ansichten an. Zuerst wird eine Quantität Reis für die Priester als Brahmaudana gekocht und ihnen samt viertausend Rindern und 400 Minen Gold dargeboten. Dem König, der einen Goldschmuck angelegt hat und Schweigen bewahrt, gesellen sich seine mit Schmuck angethanen vier Frauen zu, jede nach ihrem Range gefolgt von hundert Mädchen verschiedener Stände, von Prinzessinnen, Töchtern des Adels (rājanya's), höherer Beamter (von »Stallmeistern und Gemeindehäuptern«) resp. von Thürhütern und Wagenlenkern. Abends nach vollzogenem Agnihotra lässt er sich am Gārhapatyaherde, sein Haupt nach Norden richtend, zwischen den Schenkeln seiner zweiten Frau, ohne die Keuschheit zu verletzen, nieder; die anderen Frauen hinterdrein. Am nächsten Morgen, nach Darbringung verschiedener Spenden, darunter einer für Agni *pathikṛt* oder *mūrdhanvat* (Āśv.) und für Pūṣan mit reichlichen Geschenken an die Priester, erfolgt mit Erlaubnis des Brahman das »Binden« des Pferdes mit einem 12 oder 13

Ellen langen, tags zuvor in der Brahmaudanabutter gesalbten Zügel oder Strick (*raśanâ*), alles unter Sprüchen. Darauf wird es an einem stehenden Gewässer besprengt. Ein Mensch von niederer Herkunft (Sohn eines Sûdra von einer Vaiśyā Komm.), nach einigen ein Hurer, nimmt einen »vieräugigen« (über den Augen gefleckten) Hund, tötet ihn mit einem Knüppel aus Sidhrakaholz und lässt ihn auf einer Matte unter dem Pferde durchschwimmen: »Wer den Renner töten will«, lässt man den Opferer sagen, »den bedrängt Varuṇa. Fort mit dem Menschen, fort mit dem Hund.« Ist das Pferd zum Feuer zurückgekehrt, so begleitet man das Trocknen des Pferdes mit einer Anzahl *stokīyā-* oder Tropfspenden. Es folgen hierauf täglich sich wiederholende Puroḍāśaspenden an Savitṛ prasavitṛ, S. āsavitṛ, S. satyaprasava, für die je hundert Gold- resp. Silberminen an die Priester gezahlt werden. Während der Prayāja's singt ein Brahmane zu den Klängen der Uttaramandrā selbstverfasste Gāthā's, die auf frühere Opfer und Dakṣiṇā's sich beziehen (*ayajata, adadāt*)[3] und am Ende der 3. Iṣṭi flüstern Opferer und Adhvaryu in das Ohr des Pferdes zu seiner Entlassung den Spruch, »vibhū bist du durch die Mutter — gehe dem Fluge der Āditya's nach.« Das Ritual schreibt vor, es unter eine Zahl von hundert alten, nach dem Komm. über vierundzwanzig Jahr alten Pferden nach NO. hinauszulassen. Sein Geleit bilden je hundert Jünglinge derselben Abkunft wie die genannten Hofdamen der Königinnen, gepanzert, mit Schwertern, Köchern resp. Stöcken bewaffnet. Mit der Aufforderung das den Göttern geweihte Ross zu beschützen, weist der Adhvaryu sie in ihre Pflichten ein. Sie müssen ein Jahr lang das ganz nach Belieben umherschweifende Ross[4] vor Gefahren (schlechten Wegen, Gruben u. s. w. nach dem Komm. zu Lāṭ. 9, 9, 5), vor Berührung mit Stuten und ungeeignetem Badewasser bewahren. Wo sie Brahmanen treffen, die das Pferdeopfer nicht kennen (»wisst Ihr, was für Yūpa's der Aśvamedha hat« fragen sie nach Śat. Br. 13, 4, 2, 17), sollen sie sich mit Gewalt bei ihnen Speise und Trank verschaffen und gare Speisen (*pakvânna*) von allen Brahmanen nehmen. Bei einem Rathakāra[5] soll ihre Wohnung sein. Den Prinzen, die ihr Werk glücklich zu Ende führen, verheisst er die Königsweihe als Lohn. Wenn dem Pferde ein Ungemach widerfährt, ist dies mit Spenden zu sühnen; für Pūṣan z. B., wenn es rotzkrank, für Sūrya, wenn es augenkrank wird, für Varuṇa, wenn es im Wasser umkommt. Stirbt es oder geht es verloren, so ist ein anderes zu nehmen, an dem ein Teil der bisherigen Ceremonien zu wiederholen ist. Nach der Freigebung des Rosses werden daheim südlich von der Vedi goldene Sitze aufgeschlagen, auf denen der Adhvaryu und Yajamāna, dieser umgeben von Söhnen und Angehörigen (Āśv. 10, 6, 10), sowie Hotṛ, Brahman, Udgātṛ Platz nehmen. An den Hotṛ ergeht die Aufforderung zum *pāriplava*, zur Recitation der alten Ākhyāna's, die auf die Vorbilder des Königs in Geschichte und Sage hinweisen und in elftägigem Turnus ein Jahr lang wiederkehren. Am Schluss des Vortrags heisst der Adhvaryu jedesmal die Lautenschläger »den Opferer zusammen mit den Königsṛṣi's« zu besingen; am Südfeuer opfert er die auf die Bewegungen des Rosses bezüglichen *prakrama-homa's* und im Āhavanīya nach Sonnenuntergang die *dhṛtihoma's*, während denen ein Lautenspieler aus dem Kreise der Rājanya's drei von ihm selbst verfasste Gāthā's zu den Klängen der Laute singt, die Anspielungen auf frühere Siege und die Worte *ayudhyata, amuṃ saṃgrāmam ajayat* enthalten müssen (Śat. Br. 13, 4, 3, 5). Alle die Vorgänge: das Liegen zwischen den Schenkeln der Vāvātā, die Savitṛspenden, die Gesänge zur Laute, die Pāriplava's und Dhṛtiopfer, wiederholen sich durch ein Jahr täglich vom Utsarga des Rosses an, doch schränken manche den Zeitraum auf 6 Monate bis zu einem halben Monat ein. Während der König bisher mit den Königen der

Vorzeit zusammen besungen wurde, preist man ihn von der Dīkṣā an, die nach Ablauf jenes Jahres stattfindet und die Opferung des zurückgekehrten Tieres einleitet, mit den Göttern zusammen, und an den eigentlichen drei Opfertagen zusammen mit Prajāpati. Die weiteren Vorgänge fasst ein Komm. zu Kāt. 20, 4, 2 dahin zusammen, dass am Caitrīvollmond das Opfern der Tiere u. s. w., am 6. Tage der dunklen Hälfte desselben Monats die 7. Dīkṣaṇīyā stattfindet und von da ab die 12 Dīkṣātage beginnen; am 3. Tage der lichten Hälfte von Vaiśākha Somakauf, am 14. Agnīṣomīya-Paśu; am Vollmond der erste Presstag. Der Opferplatz muss im O. liegen und mit Wasser versehen sein. 21 Opferpfosten werden errichtet; in der Mitte einer aus Rajjudālaholz, zu beiden Seiten davon je einer aus Devadāru, je drei von Bilva, Khadira, Palāśa. An diese werden die 21 Tiere für Agni-Soma gebunden. Die Tieropfer (savanīya's) an den drei Sutyātagen bestehen aus je zwei Reihen von elf Tieren, am dritten Tage werden vielfarbige Rinder gewählt (Kāt. 20, 4, 26). In Bezug auf die genauere Bestimmung der Presstage schwanken die Sūtren; nach Kāt. 20, 4, 22; 5, 1; 8, 12. 13 ist der erste ein Agniṣṭoma, der zweite ein Ukthya, der letzte ein Atirātra, oder ein anderer von acht beliebigen Tagen. Āśv. 10, 8, 2; 9, 8 macht den ersten zu einem Gotamastoma, den zweiten zu einem etwas modificirten 5. Tage eines vyūḍhapṛṣṭhyaṣaḍaha, und lässt für den 3. die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten. Von diesen Tagen hat der zweite allgemeineres Interesse. Zum Bahiṣpavamāna begiebt man sich, indem man das Ross am Schwanz berührt. Sein Gewieher beim Anblick von Stuten, die man ihm zeigt, vertritt das Stotra (Kāt. 20, 5, 4). Genauer ist Lāṭ. (9, 9, 19 ff.): Beim Sarpaṇa zum Bahiṣpavamāna sagt der Opferer zum Udgātṛ: »o U., ich finde dich mit hundert Rindern und einem Goldschmuck ab. Das Pferd wird mein Udgātṛ sein.« Man lässt es hierauf den Bahiṣpavamānāstāva betreten und zeigt ihm eine Stute; wenn es wiehert, sagt der Yajamāna zum Udgātṛ: »U., ich lade dich ein um 100 Rinder und einen Goldschmuck. Du wirst mein Udgātṛ sein.« Das Ross wird nach N. hinweggeführt, der Udgātṛ lässt sich auf dem Platz nieder und singt auf goldenem Sitze das Aśvavratasāman (SV. V, S. 345 *abhi vājī*), dem die Aufforderung an den Hotṛ *»aśvam abhiṣṭuhi«* und die Recitation von ṚV. 1, 163, 1—11 folgt. Mit drei anderen ebenfalls goldgeschmückten Pferden spannt man das Opferross an einen vergoldeten Wagen (ṚV. 1, 6, 1; VS. 23, 5) und fährt zu einem Gewässer, um es zu baden. Nach der Rückkehr salben die ersten drei Frauen des Königs je nach ihrem Range sein Vorder-, Mittel- resp. Hinterteil und flechten ihm mit bhūr, bhuvaḥ resp. svar je 101 Goldzierraten fest in Mähnen und Schwanz, wobei sich nach einigen ihr Gefolge beteiligen kann. Dem Ross wird der Überrest eines nachts dargebrachten Körneropfers angeboten, der ins Wasser geworfen wird, wenn es nicht fressen will. Darauf beginnt eines der berühmten Brahmodya's[6], bei dem der Brahman dem Hotṛ und dieser dem Brahman uns z. T. aufbewahrte Rätselfragen aufzugeben pflegt. An den dem Feuer zunächst stehenden Opferpfosten werden Ross, ein ungehörnter Bock (*tūpara*) und ein Gomṛga gebunden; an das Ross die Seitentiere, an seine Stirn ein Bock mit schwarzem Hals, an seine Kinnladen eine Schafmutter für Sarasvatī u. s. w., im ganzen 17 Tiere. An die andern Yūpa's kommen je 15 genau vorgeschriebene Tiere, im ganzen 327 grāmya-Paśu's (VS. 24, 19 Komm.), ferner in die Zwischenräume zwischen den Yūpa's je 13 āraṇya-Paśus, Haselhühner u. s. w., die nach Vollziehung des Paryagni aber wieder freigelassen werden, alles zusammen nach dem Komm. zu VS. 24, 40 609 Tiere. Die grosse Anzahl der geschlachteten Tiere ist kaum eine rituelle Fabel. Ein Pferdeopfer war ein volkstümliches und gewiss mit Schmausereien, zu denen die Opfertiere schliesslich doch dienten, in grossem

Massstabe verbundenes Ereignis; schon der ṚV. spricht 1, 162, 12 von der *arvato māṃsabhikṣā* (cf. die Verteilung des sav.-Paśu Āśv. 12, 9); wurden doch in Aśoka's Küche nach Aussage des 1. Felsenediktes täglich »Tausende« von Tieren geschlachtet. Unter Gewändern wird das Ross erstickt. Die Frauen umschreiten das verendete Ross je dreimal von links nach rechts und rechts nach links, nach Āśv. 10, 8, 8 »es (mit den Gewändern) fächelnd, ihre r. Haarflechten hinaufbindend und die anderen auflösend (?), den linken Schenkel schlagend.« Die Mahiṣī begiebt sich in seine Nähe, beide bedeckt man mit einer Hülle, und die Frau legt des Pferdes Glied in ihren Schooss, während der Opferer einen darauf bezüglichen Spruch hersagt. Adhvaryu, Brahman, Udgātṛ u. a. unterhalten sich mit den Mädchen und Frauen, deren Gefolge sich beteiligen oder auch allein antworten kann, mittelst der VS. 23, 22ff. angeführten Zoten. Ist die Mahiṣī aufgestanden, so geht man mit dem Zerlegen des Rosses vor. Die drei Frauen deuten mit je 101 Nadel aus Kupfer, Silber, Gold (oder Silber, Gold, Blei), je nach ihrem Range, den Weg des Messers an, das beim Pferd mit Gold verziert sein, bei den Seiten- und andern Tieren aus Kupfer resp. Eisen bestehen muss. Das Pferd wird mit dem Anuvāka VS. 23, 39 zerlegt; sein Fett nehmen sie zur Bereitung der Vapā, das Blut wird gekocht. Vor Darbringung der Vapā findet aufs neue ein Brahmodya zwischen Hotṛ und Adhvaryu, Brahman und Udgātṛ, Yajamāna und Adhvaryu statt. Der übrige Teil des Rosses wird gebraten, das Blut in ein Gomṛgahals-, ein Pferdehuf- und in ein eisernes Gefäss verteilt und darin am Ende des Sviṣṭakṛt, z. T. auch bei anderer Gelegenheit geopfert. Zwischen der Vanaspatispende und Sviṣṭakṛt findet die Darbringung des am Spiess gebratenen Fleisches für Prajāpati statt. Nach Schluss des zweiten Tages errichten bei Śāṅkh. in den Himmelsrichtungen um das Āhavanīyafeuer Diener des Opferers Tribünen (prāsāda), versehen sie mit Brustwehren (prākāra), die Priester besteigen sie und opfern nachts durch Fensterchen allerlei Kräuter bis zur Zeit des Prātaranuvāka, von da ab übernehmen die Diener bis zu Sonnenaufgang diese Opferung (16, 18).

Jeder Tag kann sein besonderes Bad haben, es genügt aber auch das am 3. Tage. Am Ende der Avabhṛtheṣṭi des letzten Tages opfert der Adhvaryu auf das Haupt eines ins Wasser getauchten »gelbäugigen, kahlköpfigen« und noch mit anderen Eigenschaften versehenen Mannes »*jumbakāya svāhā!*« Ist der Opferer aus dem Bade gestiegen, dann gehen, ohne erst die sonst nothwendigen Vrata's vollzogen zu haben, schwere Übelthäter hinein und werden, wie auch die Gesetzbücher wissen, durch die Heiligkeit des Aśvamedhabades von ihren Sünden rein[7]. Sie heissen *aśvamedhapūta*. Die Dakṣiṇā's des Pferdeopfers bestehen in Hab und Gut des eroberten Landes. Je ein Drittel wird davon verteilt mit Ausnahme des Landes selbst, der Leute und des Eigentums der Brahmanen[8]. Der Osten gebührt dem Hotṛ, der Süden dem Brahman u. s. w. (Kāt. 20, 4, 27. 28). Ausserdem wird vorgeschrieben (20, 8, 24. 26), dass am Ende der Udavasānīyā der Opferer seine Frauen und deren Gefolge je nach der Verabredung oder nur das letztere als Dakṣiṇā gibt (Śat. Br. 13, 5, 4, 27). Der Adhvaryu empfängt ein Mädchen, nach dem Komm. die Tochter des Opferers, und dessen vierte Gemahlin. In dem Jahre, das dem Aśvamedha folgt, bringt man vom Frühling an, Jahreszeit für Jahreszeit, je 6 Tiere dar, im Frühjahr Agni, im Sommer Indra, zur Regenzeit Parjanya oder den Maruts, im Herbst Mitra-Varuṇa, Indra-Viṣṇu im Winter, Indra-Bṛhaspati zur kühlen Zeit.

[1] Hillebrandt, Nat. Opfer in Alt-Indien, Festgruss f. Böhtlingk S. 40. Lassen, Ind. AK. I, 935. — [2] Cf. Lāṭ. 9, 9, 4; Śat. Br. 13, 4, 2, 3. 4. — [3] Über die allgemeine Bedeutung dieser Gesänge Weber, Episches im ved. Rit. p. 772 resp. 6 ff. — [4] Man vergleiche die

Wege des Rosses im Aśvamedhaparvan des Mbh. Adh. 73 ff. u. die damit verbundenen Kämpfe. — 5 Über diese cf. Weber, ISt. 17, 198. — 6 Weber, ISt. 10, 118. 119. — 7 Cf. Gaut. 22, 9; 24, 10. — 8 Anders die in der Nānāghāṭinschrift aufgezählten Dakṣiṇā's.

§ 77. Puruṣamedha[1]. — Āp. 20. Kāt. 21, 1. Hir. 14, 6; Vait. 37, 10 ff. Sāṅkh. 16, 10 ff. Auszüge aus Āp. im Komm. zu Taitt. Br. III, 4 (ed. III, p. 346). Das Menschenopfer ist ein Pañcarātra, das nach Kāt. 21, 1, 2 nur für einen Brāhmaṇa und Rājanya gilt und angeblich von einem *atiṣṭhākāma* dargebracht wird. Nach S. gewährt es alles, was durch den Aśvamedha nicht erreicht ist. Sein Ritual stimmt mit dem des Pferdeopfers vielfach überein. Während dort ein Ross, Gomṛga und Aja tūpara für Prajāpati den Mittelpunkt des Opfers bilden, tritt neben Gomṛga und Aja hier ein Mensch. Nach S. soll es ein Brāhmaṇa oder Kṣatriya sein, den man um den Preis von 100 Rossen und 1000 Kühen kauft und gleich wie das Ross ein Jahr in Freiheit lässt, wo er alle seine Wünsche mit Ausnahme dessen nach Unkeuschheit erfüllen darf. Bei dem Bahiṣpavamāna muss er den Platz beriechen, und nach seinem Opfertode muss zu ihm die Mahiṣī in gleicher Weise sich wie zum Pferde legen. Nach meiner ZDMG 40, 708 gegebenen Erklärung würden ṚV. 10, 18, 8; 85, 21. 22 ursprünglich mit dieser Scene in Verbindung gestanden haben. Was veranlasst, an das einstige Vorhandensein des barbarischen Opfers in Indien zu glauben[2], ist ausser dem nicht wegzudeutenden Wortlaut der Texte, wie Sāṅkh.'s, der die Vorgänge nüchtern und knapp genau so wie jedes andere Opfer beschreibt, die Erwägung, dass die Brahmanen eine solche Sitte, die einen der ihrigen dem Opfertode preisgab, wie manches andere eher beseitigt als ersonnen haben würden und sie in den Purāṇa's auch unterdrückten. Eine Abschwächung derart scheint mir schon eine Vorschrift bei Kāt. 21, 1, 12, derzufolge nach Vollzug des Paryagni »*brāhmaṇādayaḥ*«, ebenso wie beim Aśvamedha die Haselhühner und andere Tiere des Waldes, entlassen werden sollen. Der Puruṣamedha ist eben der Überrest eines barbarischen Zeitalters, das wir für Indien so wenig wie für andere Länder zu leugnen haben. Ich weiss allerdings nicht, ob auch die Massenopfer, von denen Sat. Brāhm. spricht (166 an die 11 Opferpfosten gebundene Menschen Weber l. c. 68) der Wirklichkeit zuzutrauen sind. Ein Grund gegen die Annahme ist nicht vorhanden. Menschenschlächtereien derart finden ethnographisch ihre Parallelen und auch ihre Erklärung[3].

Einer Bestimmung Kāt.'s (21, 1, 17; Sat. Br. 13, 6, 2, 20) wohnt besonderes Interesse inne. Er sagt, dass der Opferer am Schluss des Opfers die Feuer in sich eingehen lasse, mit dem Anuvāka VS. 31, 17 die Sonne verehre und sich in den Wald begebe, um nicht wieder zurückzukehren. Der Komm. nennt das ein »Eintreten in einen anderen Āśrama.« Zu dieser Erläuterung stimmt, dass ein König Hab und Gut samt den Leuten, ein Brahmane seine Habe als Dakṣiṇā verschenkt [cf. Manu 6, 38]. An der Bedeutung dieser Bestimmungen, die das Opfer wohl zur ältesten Form des *pārivrājya* oder *paribbājaka* in Indien machen, wird durch eine abschwächende Bestimmung SBr. 13, 6, 2, 20; Kāt. 21, 1, 18 für den Fall, dass der Opferer doch im Dorfe bleiben wolle, wie ich glaube, nichts geändert. Wie so oft, hat das Ritual in der Praxis auch hier an Strenge eingebüsst. (Siehe § 77).

1 Weber, Über Menschenopfer bei den Indern der ved. Zeit ZDMG. 18, 262 ff. IStr. 1, 54 ff. cf. ISt. 10, 348. Episches im ved. Ritual 9 (775 ff.); Rājasūya 47. 52; Verz. II, 529, 19. Wilson on human sacrifices in the ancient religion of India Sel. Works 2, 247 ff. Rajendra Lala Mitra, on human sacrifices in ancient India JASB. XLV, part 1, 1876 S. 76 ff. — Barth, les relig. de l'Inde 38. Hardy, ved. brahm. Periode S. 159. — MHASL. 419. Nicht zugänglich ist mir Puruṣottam Balkṛṣn Joṣi, J. Anthropol. Soc. Bombay, III, 1894, S. 275 ff. — 2 Anders Oldenberg, Rel. d. V. 365. Schwab, Tieropfer XX. Colebrooke, Ess. 1, 55. — 3 Tylor, Anthropologie S. 424 ff. Achelis, Moderne Völkerkunde 384.

§ 78. Sarvamedha. — Kāt. 21, 2; Hir. 14; Vait. 38, 10 ff.; Śāṅkh. 16, 15. 16. Noch höher als das Menschenopfer steht das »Allopfer«, ein Daśarātra. Nach Śāṅkh., der sich in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Śat. Br. 13, 7, 1 befindet, wird es nach Brahman Svayambhu's Vorbild gebracht, das sich in allen Wesen und alle Wesen beim S. opferte, wodurch es Vorrang, Selbstherrschaft, Oberherrschaft erlangte. Ś. verbindet nicht wie Kāt. mit dem Puruṣamedha, sondern mit diesem Opfer die Vorschrift, in den Wald zu gehen. Es scheint, dass sie hier ursprünglicher ihre Stelle hatte. Wenn mit Kāt. der Opferer schon beim Puruṣamedha in den Wald geht, bleibt keine Steigerung zu dem nach höheren Sarvamedha übrig, während bei Śāṅkh. eine Steigerung vorhanden ist, die sich auch in der Dakṣiṇāabstufung beider Texte ausspricht, indem beim Puruṣamedha das Reich *sahapuruṣam*, hier sogar *sahabhūmi* gegeben wird. In beiden Fällen würde es sich um ein grosses Opferfest handeln, das mit dem Aufgeben des Lebens und der Weltflucht verbunden werden konnte, lange ehe die spätere und buddhistische Anschauung zur Geltung kam.

§ 79. Der Dvādaśāha (1) und Sattra's bis zu einjähriger Dauer (2). 1) Kāt. 1, 6, 13 ff.; 12; Āp. 21. Vait. 42, 14 ff.; Āśv. 10, 5; Śāṅkh. 10—12; Lāṭ. 10, 1, 11 ff. 2) Kāt. 24; Vait. l. c.; Āśv. 4, 1, 8 ff.; 11; Ś. 13, 14—18; Lāṭ. 10. Der Dvādaśāha, der mehrere Vikalpa's, darunter eine Bharataform hat[1], steht auf der Grenze zwischen den Ahīna's und Sattra's, und kann auf beiderlei Weise gefeiert werden[2]. Das Ritual unterscheidet äusserlich Ahīna und Sattra durch die Terminologie; der Ausdruck *dvādaśāhena yājayet* bekundet einen Ahīna, *dvādaśāham upeyuḥ* oder *āsīran* ein Sattra. Während die Ahīna's, den Dvādaśāha selbst ausgenommen, nur mit einem Atirātra schliessen, wird ein Sattra auch von einem Atirātra (Prāyaṇīya) eingeleitet. Der wesentlichste Unterschied zwischen beiden Opferarten ist, abgesehen von der Dauer, der, dass es beim Sattra keine von den Priestern getrennten Opferer giebt, sondern nur solche Teilnehmer, die auch die Funktionen eines Ṛtvij übernehmen können, also Brāhmaṇa's sind[3], und zwar sollen mit gewissen Ausnahmen, zu einem Sattra nur solche sich vereinigen, die denselben Ritus befolgen und entweder tanūnapāt- oder narāśaṃsakalpa's sind, oder es gilt der Brauch der Majorität[4]. Über ihr Verhalten geben Āśv. 12, 8; Lāṭ. 3, 3 genauere Vorschriften; Śrauta- und Smārtaopfer hören während der Zeit auf; Geschlechtsgenuss und Scherz mit Frauen ist verboten, ebenso rasches Laufen, Lachen ohne die Hand vorzuhalten, Zorn, Unwahrheit, Unterhaltung mit Nichtārya's u. a. Einer unter ihnen übernimmt die Funktionen des Opferers und hat überall den Vortritt, ihn fassen alle bei Beschäftigungen, die nur von einem vollzogen werden können, wie beim Binden des Vedabüschels, beim Agnyanvādhāna an. Das Āhavanīyafeuer ist eins, die Gārhapatya's können verschieden sein, ebenso wie die savanīya-Puroḍāśa's, Patnīsaṃyāja's[5]. Der Adhvaryu weiht den Gṛhapati, den Brahman, die Adhvaryu's der Pratiprasthātṛ und so fort, bis zuletzt den Unnetṛ ein Brahmacārin, Snātaka oder ein anderer Brahmane weiht. An der Weihe nehmen auch die Ehefrauen, jedesmal nach ihrem Gatten, teil. Wenn sie zu einem Agnicayana Feuer reiben, so reibt zur Hälfte der Gṛhapati in der Mitte, zur Hälfte die anderen von Süden nach N. zu an einander gereiht, oder um den Gṛhapati herumsitzend, oder alle Geweihten erklären das Feuer des Gṛhapati zu dem ihrigen[6] mit einem für die Zwecke des Opfers interessanten Spruch: »das Feuer, das hieraus entstehen wird, sei uns gemeinsam; was wir mit diesem Opfer gewinnen wollen, mit diesem Tieropfer, das sei uns gemeinsam; gemeinsam sei unser gutes Werk, getrennt das böse . . . .« Da Opferer und Priester nicht geschieden sind, giebt es auch keine Dakṣiṇā's. Zu der Zeit, wo diese sonst

verabfolgt werden, wandeln täglich die Sattragenossen schwarze Felle schüttelnd auf dem Weg südlich von Śālā und Sadas mit dem Spruch: »was von meinem Leben hier abnahm, das führe ich, o Agada, dir zu als Dakṣiṇā...« (Anders Śāṅkh. 13, 14, 6). Obwohl einige der Sattra's unzweifelhaft konstruirte Gebilde sind, so scheint es doch nicht richtig, sie alle oder auch nur die mehrjährigen, der Einbildungskraft der Śrotriya's zuzuschreiben. Es werden Gelübde gewesen sein, zu deren Ausführung sich eine Anzahl Opferer verband, religiöse Genossenschaften, die zur Erreichung gewisser Wünsche sich zusammenfanden. Als solche Wünsche geben unsere Texte die üblichen wie Gewinnung von Speise, Stütze, Nachkommen, Vieh u. a. an. Die Āñjanābhyañjanīyaform des S. 156 erwähnten neunundvierzigtägigen Sattra's opfern die, *»ya ātmānaṃ naiva jānīran* d. h. nach einem Komm. »welche in einer Versammlung von Kundigen sich nicht zur Geltung zu bringen vermögen« (zu Kāt. 24, 3, 17), nach einem andern die, »welche ihre Abstammung nicht wissen« (Āśv. 11, 6, 4); das zweite Caturdaśarātra gilt für solche, die »über Hochzeit, Wasserweihe, Beilager« in Zweifel sind (Kāt. 24, 1, 23; Āśv. 11, 2, 6; TMBr. 23, 4).

1. Die Grundform dieser Sattra's (wie mut. mut. der Ahīna's) ist der *dvādaśāha*. Ausser dem Anfangs- und Schlusstag (*prāyaṇīya* resp. *udayanīya atirātra*) besteht er aus einem *pṛṣṭhyaṣaḍaha* (einer sechstägigen Woche), drei *chandoma's* und einem daśamam ahar, *avivākya* genannt (Āśv. 8, 7, 17 ff.; S. 10, 1, 6 ff. u. s. w.) oder auch aus einem *pṛṣṭhyaṣaḍaha* und 4 *chandomika's* (Komm. Kāt. 24, 1, 4). Eine solche Wochenfeier umfasst einen Agniṣṭoma (1. Tag), einen Soḍaśin (4. Tag) und 4 Ukthya's (2. 3; 5. 6)[7]; von diesen hat jeder ein anderes Pṛṣṭha, daher Pṛṣṭhyaṣaḍaha. Das Rathaṃtarapṛṣṭha des 1. Tages wird mit dem Rollen eines Wagens eingeleitet, das Bṛhatpṛṣṭha des 2. Tages mit Trommelschlag, das Vairūpa des 3. mit Fächeln; das Vairāja des 4. Tages mit Feuerreiben auf dem Schenkel des Udgātṛ mittelst zweier Araṇi's u. s. w.[8] Am Ende dieser sechs Tage soll er nicht viel reden, einen anderen nichts fragen, Honig oder Butter essen. Die Chandoma's sind Ukthyatage; der zehnte, *avivākya* genannt, weil an ihm kein Streit über etwa bei Ceremonien begangene Fehler sein darf[9], ist ein Atyagniṣṭoma. Alle diese Tage sind mit Recitation besonderer Verse zu begehen, mit mancherlei Entlehnungen aus einander; die Pratipadanucaraverse z. B. des ersten Chandomika werden aus dem ersten Pṛṣṭhyatage genommen (S.). Diese zehn Tage führen den Namen *daśarātra*. Wenn an einigen Tagen des Daśarātra (resp. Dvādaśarātra) und anderer Ahīna's die Graha's in anderer Reihenfolge als sonst geschöpft werden, am 4. und 9. zuerst der Āgrayaṇa, am 6. und 7. zuerst der Śukra (nach dem Upāṃśu und Antaryāma), so tritt im Zusammenhang damit eine Veränderung in der Ordnung der Stotra's und Śastra's ein oder auch nur diese Veränderung ohne Verschiebung der Graha's. Das ist der D. *vyūḍhacchandas*[10]. Alle Tage mit Ausnahme des letzten schliessen mit den Patnīsaṃyāja's. Den Soma bewacht täglich oder nur am 10. Tage (?) bis zum Morgen einer schweigend, während die anderen entlassen werden, den Veda zu studiren, Holz zu holen, auch um zu speisen. Mit dem Berühren des Wassers beginnt am 10. Tage das *sattrotthāna*, das Abbrechen des Sattra. Die Geweihten betreten die Patnīśālā und berühren den Gṛhapati, der an der Thür ein Opfer bringt[11]. Sie begeben sich in das Havirdhānazelt, berühren die jenseitige Deichsel des nördlichen Wagens und singen »das Sattraheil« (*»sattrasya ṛddhi«*): »Du bist des Sattra Vollendung; wir kamen zum Licht und wurden unsterblich . . .«, worauf sie unter der Axe des südlichen Wagens nach O. gehen, das Sadas betreten und sich auf ihren Sitzen niederlassen. Ein Graha für Prajāpati wird im Geiste geschöpft und alle weiteren ihn betreffenden Handlungen nur in Gedanken vollzogen[12].

Als Śastra sagt der Hotṛ den Caturhotṛ, zu dem als Pratigara die Worte dienen: »es gelangten zum Ziele diese Opferer; Heil ward den Opferern zu teil.« Das Brahmodya ist dasselbe wie beim Aśvamedha oder besteht in einer Betrachtung über den »qualitätlosen« Prajāpati[13]. Eine Reihe interessanter Vorschriften für den letzten Tag geben noch Śāṅkh. 10, 21; Āśv. 8, 13, 22 ff.

2. In die hier beschriebene Grundform der Sattra's werden bei grösseren »Sitzungen« die zur Vervollständigung nothwendigen Opfertage eingeschoben. Soll nur ein Tag eingelegt, also ein *trayodaśarātra*[14] gebildet werden, so wird zur Herstellung der einen seiner drei Formen ein Mahāvratatag dem Dvādaśāha hinzugefügt, und zwar ist dessen Platz immer hinter dem Daśarātra (Āśv. 11, 1, 9; Kāt. 24, 1, 5). Zur Ergänzung von zwei Tagen werden *goāyuṣī* gewählt (der 2. und 3. Tag des Abhiplava), von drei Tagen: *jyotiḥ, go, āyuḥ* (Tag 1—3 des Abhiplava, *trikadruka* genannt); von vier: diese drei und *mahāvrata*, von fünf: die ersten fünf Tage (*pañcāha*) des Abhiplavaṣaḍaha, wobei jedoch für den 5. Tag das Abendsavana aus dem 6. Tage entlehnt wird; von sechs: ein ganzer Abhiplavaṣaḍaha. Mit Ausnahme des dem Daśarātra immer folgenden Mahāvrata ist der Platz der Einlagen vor dem Daśarātra, und zwar muss, wenn für umfangreichere Sattra's mehrere Āvāpa's verbunden werden, der kürzere immer vorangehen. Also würde z. B. bei einem »nach der Grundform« gebildeten Sattra von 22 Tagen ein zehntägiger Āvāpa zu wählen sein, der zu dem Dvādaśāha hinzutritt, nach obiger Darstellung also die 3 Trikadruka's, 1 Mahāvrata, 1 Abhiplavaṣaḍaha und zwar in nebenstehender Anordnung:

prāyaṇīya	1.
trikadruka (jyotis u. s. w.)	2—4.
abhiplavaṣaḍaha	5—10.
daśarātra	11—20.
mahāvrata	21.
udayanīya	22.

Aber man lässt an dieser Form sich nicht genügen. Die Mehrzahl der Sattra's hat noch andere Combinationen, das Trayodaśarātra z. B. noch zwei, die eine ist durch Einlage eines *sarvastoma-atirātra* zwischen Pṛṣṭhyaṣaḍaha und den Chandomatagen herzustellen; die andere nicht durch Āvāpika's, sondern durch Zusammenstellung (*saṃbhāryaform*) aus andern, bestimmt vorgeschriebenen Tagen: (1. prāyaṇīya. 2. caturviṃśam ahar. 3. abhijit. 4—6. svarasāmānaḥ. 7. viṣuvat. 8—10. svarasāmānaḥ. 11. viśvajit. 12. mahāvrata. 13. udayanīya. Die Tage 3—11 führen auch den Namen *navarātra*)[15]. Ebenso hat das *caturdaśarātra* 3 Formen (Āśv. 11, 2, 4; Kāt. 24, 1, 19 ff.); die erste besteht aus 2 Pṛṣṭhyaṣaḍaha's, deren zweiter in umgekehrter Reihenfolge der Tage begangen wird; die zweite hat zu beiden Seiten des Pṛṣṭhya die drei Trikadrukatage und zwar die vorher in auf-, die hinterdrein in absteigender Folge. Manche dieser Combinationen, in denen brahmanische Spitzfindigkeit eine besondere Stärke suchte, haben besondere Namen; die 7 Variationen des *ekānnapañcāśadrātra* z. B. heissen *vidhṛti, yamātirātra, āñjanābhyañjanīya* (wobei der Opferer während der Savana's sich täglich dreimal Augen und Körper salben muss, früh mit Gulgulu, mittags mit Sugandhitejana u. s. w.), *saṃvatsarasaṃmita, savituḥ kakubhaḥ, ṣaḍabhiplave.*

1 Kāt. 24, 7, 11. Āśv. 10, 5 ff. — 2 Weber, ZDMG. 18, 275; ISt. 10, 150. — 3 Kāt. 1, 6, 13 ff.; 2, 8; Weber ISt. 10, 17. 92. — 4 Weber, ISt. 10, 93. Ś. 13, 14, 5. — 5 Eggeling, SBE. 26, 446. — 6 Genauer Śat. Br. 4, 6, 8, 13; doch ist mir auch hier die Situation nicht ganz deutlich. — 7 Āśv. 8, 4, 20; Kāt. 12, 3, 1. — 8 Lāṭ. 3, 5, 1 ff.; Kāt. 12, 3, 7 ff. — 9 Ait. Br. 5, 22, 5 u. Komm. — 10 Kāt. 12, 6, 19 ff.; Āśv. 8, 8, 1 ff.; 10, 3, 2; 5. 4; Eggeling SBE. 26, 418[1]. Über die Bedeutung von *vyūḍha* beim gewöhnlichen Prātaranuvāka Haug 2, 109. — 11 Über Abweichungen siehe Eggeling, SBE. 26, 448. — 12 Kāt. 12, 4, 15. 16. Lāṭ. 3, 8; Āśv. 8, 13, 20 ff. — 13 Vgl. das Tanūvadana Śāṅkh. 10, 19. — 14 Erwähnt in der Nānāghāṭinschrift Arch. S. Western India V, 59 ff. — 15 Āśv. 8, 7, 11. Haug 2, 304.

§ 80. **Gavāmayana und andere Sattra's von der Dauer eines Jahres und darüber.** — Kāt. 13; 24, 4. 5; Āp. 22. 23; Vait. 31, 6—34; 42, 11; Āśv. 11, 7; 12; Śāṅkh. 13, 19 ff.; Lāṭ. 3, 5—4, 5 (4, 5—8 gavāmayanavikalpāḥ); 10, 10, 7; 11, 1 und sonst. Das Gavāmayana, »Gang der Rinder« oder »der Gestirne«, beginnt mit der Weihe am Neujahrstage, am Vollmond von Phālguna, Caitra, oder vier Tage vor dem Vollmond von Māgha, Phālguna resp. Caitra u. s. w. Es besteht aus zwei Jahreshälften, die in grader und in entgegengesetzter Richtung verlaufen und zum Mittelpunkt den *viṣuvat* haben, den sie »wie zwei Fittiche« umgeben. Das Schema ist folgendes[1]:

1. Halbjahr.		Mitte Viṣuvat	2. Halbjahr.	
1. Prāyaṇīya Atirātra			7. Monat:	3 Svarasāmans
2. Caturviṃśam ahar (Agniṣṭoma oder Ukthya)				1 Viśvajit
				1 Pṛṣṭhya
1.—5. Monat je zu	4 Abhiplava's			3 Abhiplava's
	1 Pṛṣṭhya		8.—11. Monat je zu	1 Pṛṣṭhya
6. Monat:	3 Abhiplava's			4 Abhiplava's.
	1 Pṛṣṭhya		12. Monat:	3 Abhiplava's
	1 Abhijidagniṣṭoma			1 Āyur
	3 Svarasāmans			1 Go
dazu die beiden Eröffnungstage 1. 2.				1 Daśarātra
			Dazu Mahāvrata u. Udayanīya	

Von den einzelnen Bestandteilen ist der Pṛṣṭhyaṣaḍaha schon S. 155 erörtert worden. Der mehrfach erwähnte *abhiplavaṣaḍaha* ist eine Modifikation von ihm und besteht aus einem Jyotir-Agniṣṭoma am Anfang und Ende und 4 Ukthya's in der Mitte. Der erste und letzte Tag führen den Namen *jyotiḥ*, 2 und 4 heissen *go*, 3 und 5 *āyuḥ*. Während beim Pṛṣṭhya jeder Tag ein anderes Pṛṣṭha hat, wechseln beim Abhiplava Bṛhat und Rathaṃtara Tag für Tag[2]. Beide Ṣaḍaha's wie die andern Tage wird man in dem Verzeichnis S. 147, aus dem die Opfer sich zusammensetzen, wiederfinden. Alle haben ihre Besonderheiten und werden in dem Ritual der Sāmasänger, namentlich der Hotṛ's, ausführlich behandelt. Die Recitation des Vṛṣākapi, der Kuntāpalieder, die mit *nyūṅkha, ninarda* bezeichneten Triller, die *dūrohaṇa* genannte Recitationsweise kommen hier zur Geltung[3]. Von den Tagen dieses Jahresopfers sind, soweit sich sehen lässt, die wichtigsten der **Viṣuvat**[4], inmitten von zwanzig feierlichen Tagen, um die die Monatsfeste gleichsam auf- und abfluten, sowie der **Mahāvratatag**, die beiden Wendepunkte im Sonnenlauf des Jahres. Am Viṣuvat wird ein Tier für Sūrya geopfert, die Graha's werden mit Versen an Sūrya geschöpft. Viel ausführlicher als den Viṣuvat schildern die Texte das Mahāvrata[5], dessen Mittelpunkt Indra oder Prajāpati bilden. Wir finden es mit Zügen ausgestattet, die ihm deutlich den Charakter eines alten Volksfestes geben. Die Pṛṣṭha's werden eingeleitet von den Klängen einer Laute mit 100 aus Muñja gefertigten Saiten[6]. Man lässt sich auf Kissen nieder, der Hotṛ auf einer Schaukel, der Adhvaryu gibt auf einem Phalaka sitzend den Pratigara, der Udgātṛ hat einen Sessel nach Art des Somathrones. Die Geweihten werden abwechsend gelobt und geschmäht; eine Dirne und ein Brahmacārin verfolgen einander mit Scheltworten, ein Ārya und ein Śūdra streiten um ein rundes Fell, wobei der Ārya siegt; hinter einer Umhüllung wird Beischlaf vollzogen; bewaffnete Krieger durchbohren mit Pfeilen das aufgehängte oder hingebreitete Fell einer unfruchtbaren Kuh. All das geschieht, während das Mahāvratastotra (13, 14, 2) erschallt. Man macht Musik aller Art. An den Ecken des Sadas werden Trommeln geschlagen; Frauen besingen zum Klang der Lauten die Teilnehmer des Sattra, Dienerinnen um-

schreiten, bis das Stotra zu Ende ist, oder wenigstens dreimal, das Mārjālīya-feuer, Wasserkrüge auf dem Haupt, und singen ein Freudenlied. Āśv. beschreibt das dem Āraṇyaka vorbehaltene Mahāvrata nicht, aber er schildert 8, 14 in ausführlicher, die Angaben der Gṛhya's (S. 58) vervollständigender Weise das Mahānāmnīgelübde, auf das ein Jahr später die Lehre des Mahāvrata folgen soll.

Andere Sattras von Jahresdauer sind das *ādityānām ayana*[7], *aṅgirasām a.*, *dṛtivātavator a.*, *kuṇḍapāyinām a.*, *sarpasattra* u. a. Bei dem ersten von ihnen steht während neun Monaten der Pṛṣṭhyaṣaḍaha nicht wie beim Gavāmayana am Ende, sondern in der Mitte zwischen je zwei Abhiplava's. Die Abhiplava's haben dreifache und fünfzehnfache Stoma's und zwar in der ersten Jahreshälfte an ungeraden Tagen Trivṛtstoma's, an geraden Pañcadaśastoma's, in der zweiten umgekehrt (Kāt. 24, 4, 3 K.). An Stelle des Abhijit im sechsten Monat tritt ein Bṛhaspatisava; im siebenten an Stelle des Viśvajit ein Indrastoma, auf den nur ein Abhiplava, aber zehn Agniṣṭoma's mit dreifachen Stoma's, ein Udbhid und ein Balabhid folgen. Im zwölften Monat steht an Stelle des mittleren der drei ihn eröffnenden Abhiplava's ein Pṛṣṭhya, für den Daśarātra ein Chandomadaśāha (Kāt. 24, 4, 10; Āśv. 12, 1, 5ff. u. s.).

Diejenigen Sattra's, welche länger als zwölf Jahre dauern, heissen *mahāsattra's* (Komm. Kāt. 24, 5, 15. 17), und hier versteigt sich Mythus und Phantasie der Yājñika's zu den sechsunddreissigjährigen Opfern der Sāktya's, den hundertjährigen der Sādhya's, den tausendjährigen der Viśvasṛj[8].

[1] Weber Nakṣ. 2, 282. 341 ff.; ISt. 9, 356; Haug, Ait. 2, 279. Garbe zu Vait. 31, 14; Eggeling, SBE. 26, 427. — [2] Śāṅkh. 11, 4, 3; Eggeling SBE. 41, XXI; oben p. 101; Haug 2, 288. — [3] Cf. Āśv. 7, 11, 5 ff. u. s.; 8, 2, 15. Haug, Ait. Br. 2, 322. 293. 430. — [4] Hillebrandt, Sonnwendfeste S. 6. — [5] Kāt. 13, 2, 18 ff.; Śāṅkh. 17. 18; Lāṭ. 3, 9 ff. Ait. Ār. 1. 4. 5. — [6] Ich folge hier Kāt. — [7] Wie das Gavāmayana in der Nānāghāṭinschrift erwähnt. — [8] Vgl. ISt. 13, 335 das Citat aus dem Mahābhāṣya.

§ 81. Von kulturgeschichtlichem Interesse scheinen mir die *yātsattra's*, Processionen oder Wallfahrten, *sārasvata's* genannt, die am rechten Ufer der Sarasvatī aufwärts zogen. Die Texte nennen verschiedene Formen; Śāṅkh. 13, 29, 22ff. (vgl. auch Āśv. 12, 6, 10ff.) *mitrāvaruṇayor ayana*, *indrāgnyor*, *aryamṇa* (Āśv. *aryamṇor*) *ayana*. Für diese müssen Sadas, Havirdhāna, Āgnīdhrīya fahrbar sein, der Yūpa wird nicht eingegraben, sondern nur aufgestellt, und sein Fuss soll, um fest zu stehen, die Gestalt eines Mörsers haben. Die Schalllöcher sind durch Erdaufhäufung herzustellen (Kāt. 24, 5, 29). Hundert junge tragende Kalben treibt man mit einem Stier in den Wald hinaus. Sie sollen dort sich auf tausend mehren. Am siebenten Tage der lichten Hälfte (von Caitra) findet die Weihe dort, wo die Sarasvatī verschwindet, statt; ebendort der einleitende Atirātra und eine Sāmnāyyaspende. Nach dem Opfer tritt der Adhvaryu oder Brahman (Āśv.) in die Nähe des Āhavanīya und thut einen Śamyāwurf in der Richtung des Weges. Dort, wo der Stock niederfällt, ist der Platz für das Gārhapatyafeuer, der zugleich den des Āhavanīya mitbestimmt. Alsbald ziehen sie mit ihren Geräten dorthin und verweilen daselbst, bis am andern Morgen nach dem Opfer aufs Neue die Śamyā geworfen wird und ihnen die neue Opferstätte zeigt (Komm.). So ziehen sie, bei jedem Śamyāwurf einen Tag verweilend, die Sarasvatī entlang. Zwischen den Knotentagen werden Neu- resp. Vollmondsopfer gebracht, die Knotentage begeht man als Āyur resp. Go ukthya. Nach dem Komm. sind bei dem Sattra nicht Monate von 30 Tagen, sondern Mondmonate anzunehmen. Beim Einfluss der Dṛṣadvatī opfern sie (um den Fehler ihrer Überschreitung zu sühnen) Apāmnapāt; bei der Stelle, wo die Sarasvatī entspringt, *plakṣa prāsravaṇa*, dem eigentlichen Ziel der Wallfahrt, nach TMBr. 25, 10, 16

von dem Vinaśana für einen Berittenen 44 Tagesmärsche entfernt, bringen sie Agni Kāma eine Spende. Dabei schenkt man eine Stute und eine Frau, die eben geboren haben, mit ihrer Nachkommenschaft an einen würdigen unter den Prāsarpaka's, den Teilnehmern an der Procession. Das Opferschlussbad wird im Kārapacavabezirk in der Yamunā genommen. Unter drei Bedingungen ist es möglich, das Opfer vor seinem eigentlichen Ziele abzubrechen: wenn die Zahl von 1000 Rindern schon vorher erreicht ist, wenn der Opferherr stirbt oder wenn die ausgeschickten Rinder verloren gehen. Man opfert im ersten Fall einen Go atirātra und schenkt die Rinder weg, im zweiten ein Āyuḥ a., im dritten einen Viśvajit oder für alle einen Jyotiṣṭoma. Das Opferbad findet in Seitengewässern der Sarasvatī (Flüssen, Teichen) oder in Wasser, das aus der S. geschöpft ist, statt (Kāt. 24, 6, 23. 24). Eine Modifikation dieses Sārasvata lässt an Stelle der Neu- und Vollmondsopfer gewisse Tage des Dṛtivātavatorayana treten, eine andere begeht die Knotentage mit Abhijit und Viśvajit für Go und Āyuḥ.

Ein anderes Opfer, dessen Teilnehmer mit Puroḍāśaopfern für Agni in derselben Weise am Ufer der Dṛṣadvatī entlang wandern, ist das *dārṣadvata* oder *dārṣadvrata* (Kāt. 24, 6, 32 ff.; Śāṅkh. 13, 29, 27 ff.; Lāṭ. 10, 18, 12 ff.; TMBr. 25, 13, 1 ff.). Der Veranstalter muss ein Jahr lang die Kühe eines Ṛtvij oder Ācārya hüten, ein zweites Jahr ein gewöhnliches Feuer in dem an der Sarasvatī gelegenen wasserlosen Naitamdhana (einem eingetrockneten Teiche nach dem Komm.) unterhalten oder, wenn er ein Āhitāgni ist, Agnihotra's opfern. Im dritten Jahr bringt er in Kurukṣetra »auf der Parīṇah genannten Erhöhung« (Komm. parīṇannāmasthale vgl. auch Lāṭ. 10, 19, 2) ein Agnyādheya, das mit einer Anvārambhaṇīyeṣṭi oder einem NVO. schliesst, und zieht dann in der besagten Weise an dem Fluss entlang. Das Bad wird in der Yamunā bei dem Triplakṣāvaharaṇa genommen.

§ 82. Sautrāmaṇī[1]. — Kāt. 15, 9, 27 ff.; 19; Vait. 30; Āp. 19. Hir. 13, 24; 23, 1 ff.; Āśv. 3, 9; Śāṅkh. 15, 15 (vgl. 14, 12); Lāṭ. 5, 4, 11 ff. Die Sautrāmaṇī, durch die die von den Göttern zu Hilfe gerufenen Aśvins einst den vom Soma kranken Indra heilten, ist kein Somaopfer, sondern eine unter die Haviryajña's eingereihte Darbringung von Surā für Aśvins, Sarasvatī, Indra. Sie ist eine kāmyā- und naimittikī-Iṣṭi, vorgeschrieben für einen Agnicit, Somayājin, Somātiputa (dem Soma aus Nase, Ohren u. s. w. fliesst), Somavāmin (der ihn ausbricht), für einen Brahmanen, der Erfolge wünscht, einen vertriebenen König, einen Kṣatriya, der vollständigen Sieg, für einen Vaiśya, der Reichtum wünscht[2] u. s. w. Es ist zu unterscheiden die *kaukilī*[3] und die *carakā*, jene selbständig »*svatantrā*«[4], diese ein Anhang zu andern Opfern, wie dem Rājasūya[5], Agnicayana[6]. Hir. schreibt im Anschluss an das Rājasūya ihre allgemeine Form vor (13, 24 ff.), die Kaukilī dagegen an besonderer Stelle (23) für einen Svargakāma. Die erstere habe ich versucht l. c. mit der medicinischen Schule der Caraka's zu verknüpfen, in der die Surā hoch in Ehren steht; Weber verbindet sie mit den im Śat. Brāhm. oft erwähnten Caraka's des schwarzen YV. Beide Ansichten schliessen einander nicht aus. Zwischen beiden Formen der Sautrāmaṇī bestehen einige Unterschiede[7], von denen Lāṭ. 5, 4, 21 für die Kaukilī das Singen gewisser Sāmans von Seiten des Brahman hervorhebt. Im Allgemeinen scheint die als catūrātra bezeichnete Feier dem Somaopfer, dessen hauptsächliche Züge sie trägt, nachgebildet zu sein, im Einzelnen weicht sie vielfach ab. Wie ich glaube, handelt es sich bei ihr um eine volkstümliche oder gewissen Stämmen angehörige Sitte, die vom Brahmanismus übernommen und entsprechend umgemodelt wurde. Wichtig zu ihrer Beurteilung erscheint die Bemerkung Śāṅkh.'s, dass einige Lehrer alle Praiṣa's zu verändern pflegen, was er als »asurisch« bezeichnet. Das Charakteristikum

des Opfers besteht, wie bemerkt, in der Darbringung von Surā (vgl. § 72 Vājapeya), zu deren Bereitung das Material, *śaṣpa* (gekeimter Reis oder nur Gras), *tokman* (gekeimte Gerste) und *lāja* (geröstete Körner) um Blei, Wolle und Fäden nach Art des Soma von einem als *surāsomavikrayin* angeredeten langhaarigen Manne, der »nach einigen« ein Eunuch sein soll, gekauft wird. Diese werden gemahlen, ebenso die zur Hefe dienenden Pflanzenwurzeln und alle vier Substanzen mit dem Abguss von zwei aus Reis und Śyāmāka in Wasser gekochten Odana's gemischt. Das Gemisch heisst *māsara*[8]. Ein andrer Teil Hefe und Mehl wird den Odana's zugesetzt, diese in einen Topf gethan, der Abguss, Mehl und Māsara dazu geschüttet und alles durch drei Tage hingestellt. Am Morgen des ersten Tages nimmt man Milch von einer Kuh für die Aśvins, begiesst damit die Surā und streut zerriebene Śaṣpa's darüber; am zweiten nimmt man Milch von zwei Kühen für Sarasvatī, begiesst damit die Surā und schüttet von dem Tokmamehl darauf; am dritten Tage Milch von Kühen für Indra und Mehl von dem gerösteten Reis. Zwei Vedi's werden hergestellt, wie beim Varuṇapraghāsa, eine im Norden und eine im Süden, auf der die die Surā betreffenden Handlungen stattfinden. Der Trank wird über einem Fell, das in einer Grube hinter dem Khara der südlichen Vedi liegt, mittelst der Kārotara genannten Seihe gereinigt und kommt in ein *śata* genanntes Palāśaholzgefäss, um mit einem aus Kuh- und Rosshaaren hergestellten Sieb geläutert zu werden. Je nachdem man das Opfer für einen Somavāmin oder Somātipūta bringt, wählt man die Verse. Auf der nördlichen Vedi wird in einem Vaitasagefäss und mit einer aus Schaf- und Ziegenhaaren hergestellten Seihe die Milch gereinigt. Abwechselnd mit der in Töpfe geschöpften Surā füllt man die Milchgraha's für Aśvins, Sarasvatī, Indra, wozu Gefässe aus Aśvattha, Udumbara resp. Nyagrodha dienen. Ihnen wird Mehl von verschiedenen Körnern, für jeden Graha anderes, zugesetzt; den Surā's mengt man Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare bei, die nach den Begleitsprüchen Symbole von *ojas, manyu, sahas* sind. Adlerfedern dienen dazu, den Opferer zu reinigen, d. h. zweimal oberhalb, einmal unterhalb des Nabels zu bestreichen, was beim Somaopfer nur mit Darbhahalmen geschieht. Die Tieropfer bestehen in einem braunroten Bock für die Aśvins, einem Widder für Sarasvatī[9], einem Stier für Indra sutrāman. Zur Darbringung der Graha's am Schluss der Vapāreinigung (Schwab S. 112 § 77) wählt man nicht die Sthālī's, nicht Thon-, sondern Palāśagefässe für die Surā. Die Überreste von ihr werden, wie die der Milchgraha's, verzehrt, aber im Süden und mit der Opferschnur über die rechte Schulter. In dem begleitenden Spruch (VS. 19, 35) wird nicht die Surā, sondern Soma genannt. Diese nicht nur hier vorkommende Vertauschung hat wohl den Zweck, Surā in Soma zu verwandeln[10], bestätigt aber die Vermutung, dass es sich hier um Aufnahme eines für brahmanische Zwecke adaptirten Kultus handelt. Merkwürdig ist die Angabe, dass einige Lehrer nur einen Prāṇabhakṣa wünschen, andere jemanden zu mieten vorschreiben, der die Surā trinkt und Kṣatriya oder Vaiśya sein soll. Oder man opfert den Rest der drei Surāgraha's[11] ausserhalb der Paridhi's auf Kohlen des Āhavanīya an drei besonderen Stellen mit Sprüchen an die Pitṛ's, Pitāmaha's und Prapitāmaha's, spült die Graha's und giesst mit den Worten: »es assen die Väter...« das Spülwasser nach. Hierauf folgt ein in ungewöhnlicher Form gebrachtes Opfer an die Manen: die *somavat's, barhiṣad's, agniṣvātta's*. Der mit hundert Löchern zu versehende Surātopf wird mit den Überresten der Surā über das Dakṣiṇafeuer gehängt. Während die Surā über die untergelegte Seihe und Gold abtropft, sagt der Opferer eine Anzahl auf seine Reinwerdung bezügliche Verse und einzelne Tṛca's für die genannten Manen. Es folgt eine Milchspende und die Reinigung des Opferers an der Grube. Hierauf die

Paśupuroḍāśa's für Indra, Savitṛ, Varuṇa und Fortsetzung der mit einigen besonderen Regeln ausgestatteten Tieropfer, die andern Göttern als die Puroḍāśa's gehören. Nach der Vanaspatispende setzt man eine aus Muñja geflochtene Āsandī zwischen die beiden Vedi's nieder und breitet ein schwarzes Fell darüber, auf das der Opferer sich niedersetzt. Unter seine Füsse erhält er zwei Platten, eine von Silber unter den linken (»schütze vor dem Tode!«), eine von Gold unter den rechten oder aufs Haupt (»schütze vor Blitz!«). Mittelst Stierklauengefässen opfert man 32 Fettgraha's; der Überrest kommt in ein bestimmtes Gefäss und dient dazu, den mit allerlei Wohlgerüchen gesalbten Opferer unter Hersagung von Sprüchen derart zu begiessen, dass das Fett bis auf seinen Mund herabläuft. Der Adhvaryu berührt den Opferer, dieser ruft mit rituellen Namen die Diener (Suśloka, Sumaṅgala, Satyarājan) herbei, er selbst berührt unter Sprüchen alle seine Glieder, und jene heben ihn in die Höhe, erst bis zum Knie, dann bis zum Nabel und Mund. Der Opferer steigt auf ein schwarzes Fell herab mit den Worten: »in der Herrschaft stelle ich mich fest...« Es folgt der 33. Fettgraha, das Singen eines Sāman, zu dessen Text ein an Indra gerichteter Bṛhatīvers gewählt wird, und ein von allen gemeinsam gesungenes Finale, dessen Worte nach der Kaste des Opferers variiren können. Ein Opferbad findet auch hier statt. Eine Milchspende für Mitra-Varuṇa, ein Tier für Indra Vayodhas machen den Beschluss.

[1] Haug, 2, 455; VMyth. I, 250 ff. (S. 250, Z. 13 ist zu lesen: »in der Darbringung von Surā bei der Sautr.); Bloomfield, contributions 3, 143 ff.; Oldenberg, GGN. 1893, Nr. 9. Indra u. Namuci; Weber, Rājasūya 92—106. — Über die Konstruktion der Vedi Paṇḍit, vol. 10, S. 47; New Ser. 4, 95; Kāt. 19, 2, 1 ff. — [2] Kāt. 15, 10, 21; 19, 1, 1—4; 3, 22; 5, 3. 4. — [3] Über den Namen Weber, Rājasūya 94[3]. Ein Prayoga Eggeling, Cat. Nr. 397, Haug Nr. 84. — [4] Śpn. S. 197. — [5] Weber, Rājasūya 97; Hir. 13, 23: *rājasūyeneṣṭvā sautrāmaṇyā yajeta.* — [6] Weber, ISt. 10, 349; 13, 291. — [7] Weber, Rāj. 99. — [8] Über das Wort Weber, l. c. 99. Über die Weise zu mischen genauer Mahīdhara zu VS. 19, 1. — [9] Bei der abhängigen Sautrāmaṇī, auf die ich hier nicht eingehe, Kāt. 15, 10, 5 eine *malhāvi* (Weber S. 100). — [10] Weber, Rājasūya 102[5]; 112[6]; 117[2]. — [11] Vgl. Komm. VS. 19, 36.

§ 83. *Agnicayana*[1]. — Āp. 16 ff.; Kāt. 16—18 u. passim: 2, 6, 28; 7, 2, 3; 8, 3, 3 u. s. w.; Vait. 28 ff.; Āśv. 4, 1, 21 ff.; 8, 18 ff. u. s.; Śāṅkh. 9, 22—28 u. passim; Lāṭ. 1, 5, 5 ff.; 5, 7, 12 u. s. w. Mit dem Somaopfer kann die Schichtung eines Feueraltares verbunden werden; nur bei dem Mahāvrata und dessen Vikṛti's ist sie obligatorisch; aber auch hier nur nach den Ansichten einiger. Obwohl die Ceremonien der Schichtung mit den einzelnen Phasen des Somaopfers verknüpft werden, ist mir doch ein innerer Zusammenhang zwischen beiden nicht erkennbar und es scheint, dass das Agnicayana ebenso wie der Pravargya erst künstlich in eine Verbindung mit dem Somakult gebracht worden ist. Auch scheint mir — der Punkt ist noch zu untersuchen — dass die Hautrasūtra's auf dieses Feuerritual weniger Rücksicht nehmen und im Yajurveda die verwendeten Verse zu der Handlung oft nicht passen. Unter den Lehrern und Kennern des Agnirituals stellt die Tradition Śāṇḍilya oben an (Weber). Ś. gilt als besondere Autorität in dem 6.—10. Buch des Śat. Brāhm. im Gegensatz zum 1.—5., deren hervorragendster Lehrer Yājñavalkya ist; Weber hat sie daher einem anderen Verfasser zugeschrieben[2] und vermutet, dass »ihr Ursprung vielleicht im Nordwesten Indiens — wie sie ja in der That nur nordwestliche Völker .. erwähnen — zu suchen sei, wo etwa wegen der Nähe der Persa-Arier sich die Lehre über die Anlegung der heiligen Feueraltäre, wenn auch etwa abweichend von der der letzteren, doch eben besonders rein und lebendig erhalten habe« (266). Der Name eines anderen einflussreichen Lehrers war *Tura Kāvaṣeya*[3], auf den die Tradition die Errichtung eines

Feueraltars an der Kārotī zurückführt; ferner der des *Nagnacit Gāndhāra*, der mit anderen Personen des Nordens und Nordwestens unter denen genannt wird, die gewisse Lehren des Agnicayana ausgesprochen haben (W. 281. 282). Der Feueraltar kann verschiedene Formen und Namen haben, Baudh. 21 nennt u. a. die *sāvitra-*[4], *nāciketa-*[5], *āruṇaketuka*-Schichtung[6]. Baudh. Śulbasūtra den *caturasraśyenacit*, *vakrapakṣaśyenacit*, *kaṅkacit*, *droṇacit*[7] u. a.; TS. 5, 4, 11 den *chandaścit*, *śyenacit*, *kaṅkacit*, *alajacit*, *pra-ugacit*, *ubhayataḥpra-uga*, *rathacakracit*, *droṇacit*, *samūhya*, auch einen *śmaśānacit* für den, der in der Welt der Manen Erfolg wünscht[8].

Die Einleitung des Opfers, das am ersten Tage der dunkeln Hälfte von Phālguna oder am ersten Neumondstage von Māgha beginnt, besteht in der Darbringung von fünf Opfertieren (s. oben S. 9), deren Köpfe in die unterste Schichtung des Altars einzumauern sind, während ihre Leiber in das Wasser geworfen werden, aus dem der Thon zur Anfertigung der Ukhā (der Feuerschüssel) und der Backsteine entnommen wird. Derselbe wird in eine hinter dem Āhavanīya befindliche Grube gefüllt, so dass sie der Erde gleich wird; dahinter legt man auf halbem Wege zum Āhavanīya die mit einer Höhlung versehene Erde eines Ameisenhaufens. Rechts vom Āhav. stehen aufgezäumt Pferd, Esel und ein Ziegenbock. Der Adhvaryu nimmt ein bereit gelegtes Grabscheit von bestimmter Qualität, treibt die Tiere vorwärts und geht, während die Opferfeuer brennen, mit Brahman und Yajamāna auf jenen in die Grube gelegten Thonklumpen zu, während die Tiere auf der rechten Seite schreiten. Einen *anaddhāpuruṣa*[9], »der für Götter, Manen und Menschen nichts taugt«, blickt er mit einem Spruch an; den Ameisenhaufen nimmt er und blickt durch die Höhlung auf den Thon mit einem an Agni gerichteten Spruche. An der Stelle angelangt, muss das Pferd seinen Fuss auf den Thon setzen, der Adhvaryu hält über dessen Rücken die Hand mit einem Spruch, der den Himmel seinen Rücken, die Erde seinen Wohnsitz nennt, und lässt es wieder zurücktreten, worauf auf die Fussspur des Pferdes auf dem Thon eine Spende geopfert wird. Der nun ausgegrabene Thon kommt auf ein mit einem Lotusblatt bedecktes schwarzes Antilopenfell, dessen Enden zusammengeschlagen und umwickelt werden. Er nimmt den Haufen, streckt ihn mit emporgehaltenen Armen vorwärts, nimmt ihn herab, hält ihn über den Nabel und dann über jedes der drei Tiere, alles unter Sprüchen. In umgekehrter Reihenfolge, den Bock voran, kehren sie zurück, in einer nördlich vom Āhav. befindlichen Umhegung wird der Thon abgesetzt. Man schneidet dem Bock Haare ab und jagt die Tiere alle nach NO. fort. Diese Haare dienen ausser andern Dingen wie Kies, Steingeröll zur Festigung des Thonhaufens, aus dem die erste Gattin des Opferers, nach dem Fuss des Gatten gemessen, den *aṣāḍhā* genannten Backstein fertigt; der Opferer selbst macht die *ukhā* (oben S. 8), sowie drei *viśvajyotiḥ* genannte und mit Erkennungszeichen versehene Backsteine, die mit der Aṣāḍhā zusammen gebrannt werden. In dieser Ukhā wird von der Weihe an, die 14 Tage nach jenem Tieropfer stattfindet, ein Feuer unterhalten, das in der mit Muñja und Hanf gefüllten Ukhā am Āhavanīya durch Selbstentzündung entstanden ist. Eine goldene runde Platte, mit 21 Buckeln versehen und in die schwarz-weissen Haare eines Antilopenfelles eingenäht, befestigt der Opferer, die Buckel nach aussen, mit einem Hanfstrick an seinem Halse, so dass sie oberhalb des Nabels hängt. Die Ukhā ergreift er mit zwei Handhaben, stellt sie auf einen besonders hergestellten Thronsessel, der mit einem Tragband versehen ist, das er um seinen Hals legt. Zusammen mit dem Tragband hält er die Ukhā mit emporgestreckten Armen nach Osten in die Höhe, dann über seinen Nabel, thut die Viṣṇuschritte, bei jedem von ihnen das Feuer emporhaltend, blickt nach den Him-

melsrichtungen, hält die Ukhā wieder in die Höhe nach NO., nimmt sie herab, löst die Schlingen, hält sie in die Höhe nach SO. und nimmt sie herab. Das Feuer wird dann auf einen Sessel gestellt und verehrt (vātsapra). Nach Sonnenunter- und Sonnenaufgang wird die Asche aus der Ukhā in ein Gefäss gethan oder mit Hülfe von Blätterdüten in ein in der Nähe befindliches Wasser geschüttet (W. 232), das Feuer mit frischem Brennholz versehen. Tag für Tag wiederholen sich durch ein Jahr abwechselnd mit der Vātsapraceremonie die Viṣṇuschritte; doch sind auch kürzere Fristen gestattet. Nach Belieben kann man in dieser Zeit das *vanīvāhana* des Feuers vollziehen, wobei der Feuertopf samt dem in einen Krug gelegten Gārhapatya und Dakṣiṇa auf einen Lastwagen gethan, nach einer bestimmten Stelle gefahren, herabgenommen, frisch angelegt und wieder zurückgeschafft wird. Der letzte Dīkṣātag ist zur Herstellung der Vedi und des Backsteinaltars, der das Feuer aufnehmen soll, bestimmt. Die Abmessung des Platzes geschieht mit Hilfe eines Seiles von der doppelten Länge des mit emporgehobenen Armen dastehenden Opferers. Man kann das Agnikṣetra in 95 verschiedenen Grössen herstellen. Der abgesteckte Raum wird mit 261 oder 394 Steinen umgeben, die, aufrecht eingegraben, den andern Steinen als Stütze dienen (W. 240). Am ersten Upasadtage findet (abgesehen vom Somakauf u. s. w.) das Aufmauern der Feuerherde statt. Der Grund des Gārhapatya wird mit Salzerde und Sand bestreut und mit 21 Pariśrit's umsäumt. Auf den fertig gemauerten Herd bringt man das Feuer aus der Ukhā, die selbst, mit Sand gefüllt, hingesetzt und leise mit Milch begossen wird. Der Adhvaryu nimmt drei der Nirṛti geweihte fusshohe, schwarze, in Hülsenfeuer gebrannte Backsteine und legt sie im SW. an eine Stelle, wo der Fussboden von selbst gesprungen oder mit Salzerde bedeckt ist, dahinter die Stricke, die zum Tragen der Ukhā und Goldplatte dienten, und kehrt ohne zurückzuschauen zurück. Nachdem an demselben Tage das Agnikṣetra in umständlicher Weise gepflügt und mit allerlei Getreidesorten, »eine ausgenommen, von der er nie wieder essen darf«, besät ist, stellt man an die Enden der Durchmesser des Feldes die *logeṣṭakā* genannten Ziegelsteine. Über einem Bündel Kuśagras in der Mitte des Agnikṣetra wird die Uttaravedi aufgerichtet, jede Seite 40 Fuss oder ein Yuga lang. Die Ceremonien des Somaopfers nehmen ihren Fortgang von der Ātithyeṣṭi bis zur Upasad, und zwischen der vor- und nachmittägigen Upasad vollzieht man die erste Schichtung. Zu diesem Zweck werden die Backsteine auf ein rotes Stierfell gelegt, geweiht und unter Vorantritt eines Rosses zu dem Schwanzteil des Kṣetra gebracht, vor dem sie im S. niedergelegt werden. Das Ross muss den Grundriss des Altarbaues betreten, die Furchen entlang schreiten, schliesslich die Schichtungsteine beschnuppern und wird darauf nach NO. fortgejagt. Über das Büschel in der Mitte wird das Lotusblatt gelegt, darüber die Goldplatte und auf sie aufrechtstehend ein *hiraṇyapuruṣa*[10] (W. 248), den der Opferer mit umständlichem Ceremoniell verehrt. Auf ihn legt er einen porösen (svayamātṛṇṇā) Ziegel, vor diesen der Reihe nach eine Anzahl anderer, besondere Namen tragender Iṣṭakā's, unter ihnen zwei *ṛtavyā* genannte, die dem Frühling (madhu, mādhava) gewidmet sind; zuletzt die Aṣāḍhā. Südlich von dieser findet, auf den goldenen Mann zugekehrt, eine lebendige Schildkröte ihren Platz. Der Prastotṛ begleitet die Aufstellung des Lotusblattes, des Puruṣa u. s. w. mit den Vyāhṛtisāman's. Vor jener svayamātṛṇṇā nördlich befindet sich ein Mörser mit dem Stössel; auf sie kommt die Ukhā, in ihre Mitte der Menschenkopf, zu beiden Seiten die Köpfe der Tiere, dazu nach einigen der einer Schlange; ein jeder mit sieben Stückchen Gold versehen. Darauf werden die andern Backsteine in bestimmter Ordnung aufgestellt (einschliesslich des Grasbüschels, der Logeṣṭakās u. s. w. 98, die von Sprüchen begleitet sind), das Ganze mit

den *»lokampṛṇā«* genannten Ziegeln von verschiedener Grösse (z. B. 924 von der Grösse eines Viertelpāda für den Mittelteil) ausgefüllt. Die Zahl der Steine für die unterste Schichtung beträgt 1950; die für alle fünf Schichtungen 10800. Die fertige Citi wird mit Schutt eingeebnet. Die Dauer des Baues hängt von der Zahl der Upasadtage ab; sind ihrer nur drei, wie bei dem Agniṣṭoma, so verteilen sich die fünf (oder mehr) Schichtungen auf die beiden ersten Tage; bei zwölf Upasad's erhält jede Schichtung zwei Tage, einen zum Schichten, einen zum Ausfüllen; bei der Dauer von einem Jahr kommen auf die ersten vier Schichtungen acht, auf die letzte vier Monate. Wie bei der ersten Citi haben auch bei den andern viele der eingemauerten Steine ihre Namen, z. B. Nakṣatra-iṣṭakāḥ, Indratanūr-iṣṭakāḥ u. a. Wie bei der ersten dem Frühling, sind bei der zweiten zwei Iṣṭakā's dem Sommer, bei der dritten zwei dem Herbst u. s. w. gewidmet. Die genaue Aufstellung wird in dem zehnten Pariśiṣṭa des weissen YV., dem Iṣṭakāpūraṇa (W. 263) gelehrt. Die erste grössere Opferhandlung, die dem mit vielen z. T. merkwürdigen Sprüchen vollzogenen Aufbau folgt, ist der śatarudriyahoma, 425 Spenden an Rudra und die Rudra's, wozu wilder Sesam und Gavedhukāmehl oder andere wildwachsende Erzeugnisse des Waldes, ev. auch Milch von sechs Ziegen verwendet werden. Sie gelten den Rudra's in Erde, Luftraum und Himmel und werden auf Pariśritsteinen von ungleicher Grösse, die an der hinteren Ecke des linken Flügels eingesetzt sind, an- und wieder absteigend dargebracht. Der Āgnīdhra ergreift einen Wasserkrug und begiesst den Altar, dreimal ihn danach umwandelnd. Ein Stein, der an die Verbindungstelle des rechten Flügels mit dem Körper gelegt ist, dient zum Absetzen des Kruges und wird am Schluss dieser Ceremonie in den Krug gelegt, um mit ihm unter Verwünschung der Feinde nach Süden geworfen zu werden. Merkwürdig ist eine andere, dem Altar Kühlung verschaffende Ceremonie. Der Adhvaryu zieht mit der Spitze eines Rohres, an die ein Frosch, ein Vetasazweig und eine Avakāpflanze[11] gebunden sind, auf verschiedenen Teilen des Altars Linien und wirft das Rohr danach auf den Utkara. Verschiedene Sāman's werden bei verschiedenen Teilen des Altars gesungen[12], worauf der Adhvaryu dem Hotṛ den Befehl zum Agnyuktha (S. 9, 25) erteilt. Wie bei den einzelnen Schichtungen Sprüche hergesagt werden, die sie in Beziehung zu Jahreszeiten setzen, so scheint das Singen wichtigerer, zu den Wendepunkten des Jahres in Beziehung stehender Sāman's bei den Teilen des Altars (rathaṃtara, bṛhat) einiges Licht auf die Symbolik des Altars zu werfen. Auch anderwärts treten Anspielungen auf Tag und Nacht u. a. hervor. Am letzten Upasadtage besteigt der Adhvaryu mit einem Opferlöffel und einem Dadhi, Madhu und Ghṛta enthaltenden Kruge den Bau, zu dessen rechter Seite Brahman und Yajamāna sitzen, opfert und besprengt mittelst eines Büschels aus dem Kruge den ganzen Altar. Auf die Vollziehung der regulären Pravargya- und Upasadfeier folgt das Agnipraṇayana. Der Adhvaryu oder Pratiprasthātṛ nimmt einen Feuerbrand und geht, vom Pratiprasthātṛ, Hotṛ, Opferer und Brahman geleitet, während letzterer das Apratirathalied murmelt (S. 8, 15, 10) zum Altar. Einen bunten runden kleinen Stein legt er südlich von dem Āgnīdhrahäuschen im Anschluss an die Mittellinie des Altars nieder; bei Herstellung des Āgnīdhrīya-Dhiṣṇya wird dieser mit verbaut. Alle steigen auf den Altar. Milch einer schwarzen Kuh mit einem weissen Kalbe wird in einem Kübel auf den zuletzt aufgelegten svayamātṛṇṇā-Ziegel geopfert, der Feuerbrand darauf deponirt und mit besonderem Holz genährt. Eine Anzahl von Spenden schliesst sich hieran an, für Vaiśvānara, für die 49 Winde, die dem Opferer so dienstbar sein sollen, wie sie Indra waren, die *vasor dhārā*: 372 Spenden für Agni, 13 für die Monatsnamen, 16 wieder für Agni, die Pārthaopfer, von Pṛthi Vainya bei seiner Königsweihe

eingeführt (S. 145) und die 14 Vājaprasavīya's (§ 73, S. 142), deren Überreste, mit Milch und Wasser gemischt, wie beim Vājapeya zur Salbung des Opferers dienen. Je nachdem der Opferer dabei den Altar berührt, sitzt oder steht, ein schwarzes Antilopenfell oder ein Bocksfell als Teppich benutzt, werden ihm besondere Wünsche erfüllt. Auf die Salbung (abhiṣeka) folgen die sechs weiteren Pārthaspenden, die zwölf Rāṣṭrabhṛt's und unter anderem die seltsamen drei *vātahoma's*, Spenden von »Luft«, die der Adhvaryu von O., N., S. her mit der hohlen Hand einfängt und auf drei Teile des mit Joch und Gurten versehenen Streitwagens opfert, »jede Luftspende wird nach ihrer Darbringung mittelst Herumführung des Gurtes um die betreffende Stelle gleichsam als Ross angeschirrt« (W.). Die Havirdhānaschuppen werden hergestellt, die Dhiṣṇya's aus Backsteinen aufgebaut. Von hier ab verläuft die Ceremonie bis zum Paśupuroḍāśasviṣṭakṛt nach Art des Abhiṣecanīya (§ 74, S. 145). Der erste Sutyātag beginnt mit dem *agniyojana*, dem »Anschirren des Feuers«, ehe der Prātaranuvāka erschallt, durch Hersagung einer Reihe von Sprüchen unter Anfassung der Paridhihölzer. Dem Yojana entspricht abends das *vimocana* nach dem Yajñāyajñīyasāman. Zu dem regelmässigen Verlauf des Somaopfers treten einige besondere Spenden, u. a. die *devikāhavis* für Anumati, Kuhū, Rākā, Sinīvālī und für Dhātṛ bei der Udayanīyeṣṭi, und am Ende der Schlussspende ein Milchopfer für Mitra-Varuṇa mit zwei hornlosen Rindern oder Ziegen als Dakṣiṇā. Wie einer, der mit dem Agnyādheya keinen Erfolg hat, das Punarādheya opfert, so kann man bei erfolglosem Agnicayana die Punaḥciti schichten, die von einigen verworfen, von andern mit Hinweis auf Manu, der sie erfand, verteidigt wird (TS. 5, 4, 10, 5). Wer das Agnicayana vollzogen hat, ist gewissen Vrata's unterworfen, die zeitlebens oder nur ein Jahr lang gelten; er darf nicht im Regen gehen, kein Vogelfleisch essen und nur mit einer Frau derselben Kaste leben (s. S. 57). Nur der eigenen Gattin darf er nach einer zweiten und selbst dieser nicht mehr nach einer dritten Schichtung nahen.

[1] Weber, ISt. 13, 217—292. Meine oben gegebene Darstellung ist im Wesentlichen ein Auszug aus Weber. Haug 2, 368; Eggeling, SBE. 41, 143 ff.; Thibaut, JASB. 1875, 254 ff. gibt die Beschreibung der vakrapakṣaśyenaciti nach Āp., der sārarathacakraciti und śmaśānaciti nach Baudh. — [2] Vgl. dazu auch Eggeling, SBE. 12, XXXI ff. — [3] Śat. Br. 9, 5, 2, 15. — [4] Vgl. TBr. 3, 10 Komm. — [5] Vgl. TBr. 3, 11; 3, 12 ein cāturhotracayana. — [6] Vgl. TĀr. I u. Einl. S. 13. 17. — [7] Vgl. auch Weber l. c. 264. 269; Kāt. 16, 5, 9. — [8] Zeichnungen einiger Altäre bei Weber, l. c. 235; Burnell, a catalogue S. 28; Thibaut, Pandit 10, 72. 187 ff.; New Ser. 1, 323. — A guide on sacrificial altars Or. Bibliogr. 7, 1364 ist mir nicht zugänglich. — [9] Die Bedeutung des Wortes wie die vieler Ceremonien ist unklar. Nach Eggeling SBE. 41, 197 auf Grund von Sāy. »probably a counterfeit of a man, a doll or human effigy.« Oder ist es das Bild eines der Feinde des Opferers? Vgl. Āp. 16, 2, 6. — [10] IStr. 1, 60. 61. — [11] Vgl. hierzu Bloomfield, contributions 2, S. 24 ff. — [12] Lāṭ. 1, 5, 11 ff. Vgl. auch die Thätigkeit des Hotṛ beim Mahāvratacayana Śāṅkh. 17, 13.

§ 84. Unter *catur-, pañca-, ṣaḍ-, sapta-, daśahotāraḥ*[1] versteht das Ritual gewisse Formeln, die ihren Namen nach der Zahl der Priester oder Hotṛ's (dies Wort hier in allgemeiner Bedeutung genommen) führen, die in jeder von ihnen in mystischer Weise erwähnt werden (z. B. »Agni ist der Hotṛ, die Aśvins die Adhvaryu's ...«). Sie leiten ihren Ursprung auf verschiedene Götter zurück, die bei gewissen Gelegenheiten diese »*yajñakratu's*« sahen. Sie heissen *yajñakratu*, auch *iṣṭi* (vgl. Āp. 14. 13, 2) und *yajña* (vgl. S. 10, 14, 1 Komm.), weil sie verschiedene Opfer vom Agnihotra (daśahotṛ) und NVO, (caturhotṛ) bis zum Somaopfer repräsentiren[2]. Wir finden sie inmitten der Śrautaopfer von deren Teilnehmern zur Begleitung sakraler Handlungen

recitirt. Wo vorgeschrieben ist, sie zu flüstern, wie beim Bahiṣpavamāna, liegt dies, wenn keine besondere Anweisung gegeben ist, dem Yajamāna ob (Āp. 14, 15, 4, s. oben z. B. S. 130). Abgesehen hiervon können sie selbständig Anwendung finden, teils allein zur Erreichung gewisser Wünsche, teils als kāmya- oder naimittika-Opfer in Verbindung mit Graha und mit Svāhāruf. Ein kenntnisreicher Brahmane z. B., der nicht den ihm gebührenden Ruhm erlangt, geht in den Wald, bindet ein Darbhabüschel und sagt in Gegenwart eines rechts sitzenden Brahmanen die Caturhotṛ's (Āp. 14, 13, 7). Diese selbständige Verwendung gehört zum grossen Teil in das Gebiet des Aberglaubens und beschränkt sich nicht nur auf den Āhitāgni (Āp. 14, 13, 2; 15, 5). Wer Nachkommenschaft oder Vieh zu besitzen wünscht, soll durch zwölf Tage heisses Wasser trinken, ein bestimmtes Kleidungsstück anlegen und auf dem Boden schlafen. Früh nach der letzten Nacht begibt er sich nach Osten, thut einen Atemzug, sagt den Daśahotṛ und opfert den Caturhotṛ mit Butter u. s. w. (14, 13, 3 ff.). Wer mit dem Daśahotṛ beschwört, opfert auf eine salzhaltige Stelle oder in eine Erdspalte. Anstatt der Vauṣaṭrufe wählt er onomatopoetisch »Härten der Sprache«, die eine Drohung andeuten *khaṭ*, *phaṭ* u.s.w. (Āp. 14, 14, 1; TĀr. 4, 27). Dieser Verwendung der Texte widerspricht aber ihr Inhalt; denn sie lesen sich nicht wie Zauberformeln, sondern wie Upaniṣad's (*cittiḥ sruk*, *cittam ājyam*, *vāg vediḥ* u. s. w.). Da jede von ihnen ein ganzes Opfer repräsentirt, so könnte man sagen, sie sind nur im Geiste rasch durchdachte, nicht mehr wirklich dargebrachte Opfer, Quintessenzen von Agnihotra, Darśapūrṇamāsau u. a. Dazu passt ihre Verbindung mit einem besonderen Vrata (Āp. 14, 13, 1); ihr Platz im Dvādaśāha vor dem Tanūvadana und dem Mānasa Graha für Prajāpati (§ 79, Anm. 12. 13). Mit andern Worten, das Ritual mündet hier in die Upaniṣad. Die Verwendung der Formeln zu Erreichung bestimmter Wünsche, Beschwörungen möchte ich für später halten, weil sie ihrem theosophischen Inhalt widerspricht. Wie Mantra's zu Zaubersprüchen herabsanken, geschah es auch mit diesen »geistigen Opfern«, denen man besondere innere Kraft zugeschrieben haben mag.

[1] Āp. 14, 13—15; Ś. 10, 14—18; Ait. Br. 5, 25; Taitt. Ār. 3, 2 ff.; weitere Angaben bei Weber, s. nächste Anm. — [2] ISt. 10, 139. 140.

§ 85. *Prāyaścitta's*[1]. — Āp. 9; 14, 16 ff.; Kāt. 25; Āśv. 3, 10—14; 6, 6—10; Śāṅkh. 3, 19—21; 13, 2—12 u. passim. Die reiche Gestaltung des bis ins Einzelne ausgebildeten Opferdienstes hatte Fehler in unübersehbarer Mannigfaltigkeit zur möglichen Folge. Sarvaprāyaścitta's werden daher schon beim einfachen NVO. dargebracht. Die richtige Zeit kann versäumt werden, das Opferfeuer sich mit anderem vermischen oder ausgehen, ein Opfertier beim Schlachten brüllen, ein Āhitāgni aus Sorge weinen, Götternamen verwechselt werden, Soma gestohlen werden oder verderben, die Agnihotrakuh beim Melken sich setzen oder Blut geben, eine Krähe sich auf den Opferpfosten setzen, der Opferer erkranken oder sterben. Die Anūbandhyā kann tragend sein: wie ist der Fötus zu behandeln? Ein Somaopfer kann mit dem eines Nebenbuhlers konkurriren (*saṃsava*[2]), wie ist dem zu begegnen? Die Yājñika's haben diese und viele andere Punkte in ausführlicher Casuistik erörtert und die Mittel angegeben, die man im einzelnen Falle anzuwenden hat. Es scheint mir nicht nötig, das Einzelne hier zu erörtern. Interesse werden sie nur durch eine Erörterung von allgemeinem Standpunkt aus, wie sie Stenzler l. c. angedeutet hat, gewinnen. Als ein Prāyaścitta von grösserer Bedeutung mögen hier noch die zur Reinigung von schwereren Sünden dienenden Kūśmāṇḍa's verzeichnet sein (TĀr. 2, 7. 8).

[1] Stenzler, on the Hindu doctrine of expiation Rep. Proc. 2d Intern. Congr. of Or. 22 ff. — [2] VMyth. 1, 119.

IV. VEDISCHE ZAUBER[1].

§ 86. Verhältnis des Aberglaubens zu den andern Opfern. — Das vedische Opfer verläuft unmerklich in das Gebiet des Aberglaubens. Die Scheidung von Opfer und Zauber, schon nach modernen mehr oder weniger künstlichen Begriffsbestimmungen schwer durchführbar, versagt gegenüber dem in Indien überlieferten Material und hat auch in der indischen Anschauung selbst keine Begründung. Wir können das an den zahlreichen Gebräuchen erkennen, die inmitten aller Opfer sowohl des häuslichen als des Śrautarituals auftreten und auf Erfüllung eines besonderen Wunsches, sei es Erwerbung von Reichtum und andern Gütern oder Vernichtung eines Nebenbuhlers abzielen: der Udgātṛ gibt dem Upāṃśusavanastein eine andere als die ordnungsgemässe Stellung und zerstört, indem er an einen mächtigen Nachbar denkt, dadurch das Reich des Königs (oben S. 129). Der Vedabüschel erhält die Form eines Knies oder Korbes, je nachdem der Opferer Vieh oder Speise wünscht (112). Die Verschiebung des um den Yūpa gewundenen Strickes schädigt den Opferer; hoch oben oder tief unten angebracht, verhindert oder bewirkt er reichlichen Regen (121). Die Anordnung der Opferpfosten bei den Aikādaśinakratu's ist ein verschiedene Wünsche des Opferers erfüllendes Zaubermittel (136). Der genauere Zeitpunkt für die Darbringung des Agnihotra, die Art der zum Opfern gewählten Flamme wird durch die Absichten des Opferers beeinflusst (110). In das Ritual des Rājasūya sind Handlungen aufgenommen, die dem Zauberritual und der volkstümlichen Medicin entlehnt sind[2]. Das *śyena* genannte Beschwörungsopfer ist nur einer der fünf Sādyaḥkra's, die zu den verschiedensten Zwecken dienen, die *pur*-Form des verschiedene Kombinationen aufweisenden Daśarātra wird zu Gegenbeschwörungen verwendet. Wie bei den Śrauta-, ist es bei den Gṛhyahandlungen. Von der Niederkunft an, bei der Dämonen das Leben des Kindes wie der Mutter bedrohen, bis zur Bestattung und Errichtung des Śmaśāna, den man durch einen Stein oder eine Erdscholle von der Welt der Lebenden trennt, ist das Leben des Einzelnen von Ceremonien umgeben, die nach gewöhnlichem Sprachgebrauch in den Bereich des Aberglaubens gehören würden. Deutlich verrät der Mangel einer Unterscheidung zwischen beiden Gebieten sich in dem Charakter der vielen kāmya- und naimittika-Opfer, die zur Erlangung von Reichtum, Sieg in der Schlacht, zur Gewinnung von Regen (Regenzauber), zur Abwehr oder Vernichtung von Feinden dargebracht werden[3] und sich von der gewöhnlichen Opferform nur durch Abänderungen unterscheiden. Die Abgrenzung von Glauben und Aberglauben kann nach meiner Meinung nur rein historisch oder gar nur individuell sein. Als Aberglaube wird gelten müssen, was dem fortgeschrittneren Standpunkt als Glaube und rituelle Praktik der Zurückgebliebenen erscheint. Der Ahuramazdadienst erhebt sich über die Daēva's mit ihren Kavi's und Karapan's, das Christentum über gewisse Überlebsel aus der Heidenzeit; dem Buddhismus scheint der brahmanische Glaube eine religio paganorum; aber innerhalb des Brahmanismus selbst können wir die verschiedenen Schichtungen bis jetzt noch nicht unterscheiden. Zwar hat auch hier unverkennbar eine fortschreitende Entwickelung manche alte Praktik, Mahāvratagebräuche, Puruṣamedha u. a. zurückgedrängt, schon im ṚV. reinigt sich ein Sänger durch einen Eid von dem Verdacht, ein Yātudhāna oder Hexenmeister zu sein (7, 104, 15); Manu (ebenso Gaut. u. a.) belegt 9, 290 *abhicāra*, *mūlakarman* u. s. f. mit Strafen; aber ganz sind, wie es scheint, solche Strömungen nicht zum Durchbruch gekommen und konnten es auch nicht in einer Praxis, die zur vedischen Zeit schon die

Vrātyastomaopfer (S. 139) anwendete und noch heute fortführt, verschiedene Völker und ihre Götter in sich aufzunehmen, ohne sie wesentlich zu reformiren. Wir können dem Brahmanismus gegenüber daher nicht den historischen Standpunkt gewinnen, von dem sich in ihm Glauben und Aberglauben scheiden[4]. Wir müssen entweder zu dem einen oder andern seinen ganzen Kult rechnen oder mit einer gewissen Subjektivität selbst eine Grenze ziehen.

[1] Als Quellen dieser Charakteristik dienen ausser den § 7 beschriebenen Texten das Sāmavidhānabrāhmaṇa (Adh. II. III) ed. Burnell, London 1873. Dazu die wichtige Recension von Barth, Rev. crit. 1873 Nr. 44, vol. 14, S. 281—290. Weber, IStr. 3, 270 ff. Über eine indische Ausgabe desselben Werkes und die teilweise Übersetzung durch Barth (Mélusine vol. I) siehe Sten Konow »das SVBr., ein altind. Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt«, Halle 1893. Ein Auszug aus dem SVBr. ist Agnipurāṇa 260. Verwandte Materien anderer Veden behandelt Agnipurāṇa 258 ff. Vgl. hierüber R. Meyer, Ṛgvidhāna S. XXXII, Berlin 1877. Über den Inhalt des Ṛgvidhāna selbst siehe Meyer l. c. XII ff. Die hierher gehörenden Pariśiṣṭa's zum AV. will Fay behandeln Proc. AOS. 1893: The pariśiṣṭa's of the Atharvaveda (ritualistic and witchcraft practices) p. XXX ff. — Darstellungen desselben Stoffes: Hardy, ved.-brahm. Periode S. 189 ff.; Oldenberg, Rel. d. Veda 476 ff.; vgl. auch Ludwig, der Ṛgveda 6 s. v. Aberglaube (S. 137), Beschwörung (139), Opfer (194), Zauber (232) und Goldstücker's Dictionary Sanskrit and English s. v. abhicāra. Wichtige einzelne Beiträge bei Bloomfield, Seven hymns AJPh. 7, 466 ff.; contributions sec. ser. AJPh. 11, 319 ff. und Weber in seinen Übersetzungen des AV. (ISt. 4, 393 ff.; 13, 129 ff.; 17, 177 ff.; 5, 195 ff.). — Meine Darstellung beschränkt sich im Wesentlichen auf die vedische Litteratur. Auf die Herbeiziehung der Sādhanamālā, Nāgārjuna's Yogaratnamālā (s. die Inhaltsangabe bei Aufrecht, Cat. Oxf. No. 764, Weber, Verz. Nr. 1746), Kakṣapuṭa (Weber, Verz. S. 270, Nr. 904 Inhaltsangabe, 1745) u. a. noch ungedruckter Werke, die wohl auf altem Material beruhen und für die Charakteristik des indischen Aberglaubens von Bedeutung wären, ebenso wie auf die ausserindischen Parallelen musste in der Regel verzichtet werden. — [2] Weber, Rājasūya 5. 18. 84 A. 3. — [3] Cf. z. B. TS. 2, 1, 8. 9. — [4] Einen frommen und unfrommen Zauber unterscheidet Roth, über den AV., Tübingen 1856, und rechnet zu ersterem den indischen. Dagegen Grohmann, ISt. 9, 409.

§ 87. Umfang und Einteilung des Aberglaubens. — Die Unterredung Gotama's mit Vāseṭṭha, in der jener die verschiedenen Formen brahmanischer Afterweisheit, *tiracchānavijjā* (auch hier wieder ohne Unterscheidung von Ritus und Aberglauben) aufzählt[1], zeigt den Umfang und die mannigfachen Formen brahmanischer Künste. Wir finden u. a. *aṅga* (Weissagung aus den Gliedern in Bezug auf Lebensdauer, Ruhm u. a.)[2], *nimitta* (aus Anzeichen, wenn jemand z. B. aus dem dreimaligen Krähen eines Hahns die grade für ihn notwendige Zahl drei errät), *uppāda* (aus Vorzeichen wie Fallen von Blitzen); *supina* (aus Träumen), *lakkhaṇa* (aus Körpermerkmalen, ob einer einst Rājan oder Uparāja sein wird), *mūsikācchinna* (Weissagung aus der Zernagung eines Kleides durch Mäuse u. s. w.), *aggi-*, *dabbi-* u. a. Homa's (S. 18), *aṅgavijjā*, *vatthuvijjā*, *sivavijjā* (Sühnung des Aufenthaltes auf einem Kirchhofe oder auch Deutung des Schakalschreies), *bhūtavijjā*, Kenntnis der Heilmittel gegen Biss von Schlangen oder Skorpionen, Kenntnis der Gifte, *sakuṇa-*, *vāyasavijjā*, *saraparittāna* (Pfeilsegen), u. a., Verständnis der guten oder ihrem Träger schädlichen Eigenschaften von Edelsteinen, Stöcken, Kleidern, Schwertern u. s. w., Frauen, Knaben, Mädchen, verschiedenen Tieren, Vorherbestimmung, ob die Könige ausziehen werden oder nicht, ob der eigene oder fremde König belagert oder besiegt werden wird, Voraussagung und Deutung der Finsternisse von Sonne, Mond, Planeten, von Konjunktion, Opposition, Vorhersagung des Falles von feurigen Erscheinungen, von Erdbeben u. a., von reichlichem oder spärlichem Regen, von reicher Ernte oder Hungersnot, von Frieden, Unruhen, Krankheiten; Beurteilung der günstigen Zeit zur Verheiratung, zu Freundschaftsverträgen oder Fehden, zu Einforderung oder Ausleihung von Geld, die Kenntnis von Mitteln gegen Abgang der

Leibesfrucht, Zaubersprüche zur Lähmung der Zunge, des Kinnbackens, Ohres (damit der Gegner nicht hören kann, was man aussagt), Handbesprechung, Befragung von Orakeln mit Hilfe eines Spiegels, Mädchens, Gottes, schliesslich die Anwendung von Brech-, Abführ- u. a. Mitteln aus dem Gebiet der brahmanischen Medicin. Vieles davon kehrt in den vedischen Ritualien wieder, noch mehr in der späteren Litteratur, wovon die Bṛhat-Saṃhitā Varāhamihira's ein Beispiel ist. Es ist nicht nötig, mit Lyall[3] die traditionellen Quellen und priesterlichen Ordnungen und die volkstümlichen Anschauungen in einen Gegensatz zu bringen oder jene hinter diesen zurückzusetzen. Die Religion der Volksmassen ist zwar, wie Crooke sagt[4], in hohem Masse vom Brahmanismus unabhängig, aber der Brahmanismus ist schon in alten Zeiten nicht von den Volksmassen unabhängig gewesen, und seine rituellen Sūtren[5], in erster Linie das Kauśika mit dem AV. und die Vidhāna's (Sāmavidhānabrāhmaṇa u. a.) sind davon Zeuge.

Wir haben eine alte Einteilung der brahmanischen Litteratur in der Aufzählung der verschiedenen Veden und Vidyā's bei Gelegenheit der Pāriplava's[6], wenn der Hotṛ die verschiedenen Volksklassen mit den ihnen zukommenden Veden nennt und aus einem jeden derselben einen Abschnitt hersagt; aus dem ṚV. ein Sūkta, dem YV. einen *yājuṣa anuvāka*, aus dem Atharvaveda ein *bheṣaja*, dem Āṅgirasa-veda ein *ghora*, aus der Sarpavidyā eine *sarpavidyā*, der Rakṣovidyā eine *rakṣovidyā*; aus der Asuravidyā soll er *māyāṃ kāṃcit* thun. *ghora* erklärt der Komm. zu Śāṅkh. als *ātharvaṇa grantha* (zu Āśv. p. 790 als *abhicārādipratipādaka*, zu Taitt. Brāhm. 2, 4, 2, 2 p. 524: *abhicārarūpaṃ karma … ghoram kartanam adṛṣṭarūpeṇa akārṣīt*); *rakṣovidyā*[7] als *kuhukavidyā*[8], die *māyā* als *aṅgulinyāsarūpā*[9]. Wir können also, von Sarpavidyā u. a. hier abgesehen, Bhaiṣajya (AV.), Abhicāra (Āṅgirasa V.)[10], Zauberei (Asuravidyā) als alte Künste betrachten. Da über deren innere Einteilung noch nichts genaueres bekannt ist, so will ich im folgenden versuchen, das vedische Material nach einer andern, in der Atharvapaddhati gegebenen Sonderung[11] einzuordnen: *ābhicārikāni*, *śāntikāni* (Gegenbeschwörung und Ableitung), *pauṣṭikāni* (Glückszauber).

[1] Im Brahmajālasutta Dīghanik. 1, 1, 21 ff. = 2, 56 ff. cf. Rhys Davids SBE. 11, 196 ff. In den Bezeichnungen ist mancherlei undeutlich und wird auch durch die Sumaṅgalavilāsinī nicht klar. Cf. Divyāvadāna S. 630, Z. 20; 636 a E. u. s. Burnouf, le lotus de la bonne loi, Paris 1852, p. 465 ff.; Weber, ISt. 3, 152 ff.; 17, 117 ff. — [2] Vgl. in Bezug auf Chiromantie das Citat aus dem Mahābhāṣ. bei Weber, ISt. 13, 464. — [3] Asiat. Studies 287. — [4] Transactions of the IX. International Congress of Orient. II, 880, London 1893. — [5] VMyth. 1, 299 f. — [6] SSS. 16, 2; Āśv. 10, 7 (p. 789); Śat. Brāhm. 13, 4, 3. Siehe oben S. 150. — [7] Śat. Br. hat dafür *devajanavidyā*, der Komm. *bhūtavidyā*. — [8] *kuhaka?* — [9] Cf. Magoun, Āsurīkalpa p. 18. — [10] Cf. Kāt. 15, 7, 34: *bhaiṣajyābhicārayoḥ*. — [11] Bei Bloomfield, Seven hymns p. 12 erwähnt. Cf. Meyer, Ṛgvidhāna XXXI.

§ 88. Zaubermittel. — Zum Zauber gehört Wort oder Handlung, beide können sich vereinen; aber es genügt auch allein das Wort oder die von Gedanken begleitete Handlung. 1. Das Wort, das in feierlicher Fassung zu Fluch oder Segen werden kann[1], spielt wie in anderen Zauberritualen so auch in Indien seine Rolle. A. Kuhn hat zuerst die enge Verwandtschaft der indischen und germanischen Segen erkannt[2]. Eine Sammlung und Bearbeitung indischer Segen ähnlich der, welche Schönbach[3] für das Altdeutsche plant und Weinhold für die germanischen Verwünschungsformeln veranstaltet hat[4], steht noch aus. Es ist auch hier eine feierliche, gehobene und nachdrückliche Redeweise, welche beim *priya-*, wie beim *dveṣya-kalpa* zur Anwendung kommt und sich in Wiederholung, emphatischer Stellung u. s. f. der beschwörenden Worte kundgibt. Ein Beispiel schöner Worte des Segens, die

auch dem vedischen Ritual nicht fehlten, sind die Sprüche des Sūktavāka (NVO. 143), deren Wortlaut TS. 2,6,9,4 genau zu beobachten lehrt. In einer Formel, die Krankheiten vertreibt, heisst es *nyag vāto 'va vāti, nyak tapati sūryaḥ; nīcīnam aghnyā duhe, nyag bhavatu te rapaḥ* (ṚV. 10, 60, 11); ein Versöhnungszauber wiederholt emphatisch die Präposition *sam: saṃ vo manāṃsi saṃvratā sam ākūtīr namāmasi* AV. 6,94. Dem in den Stall des Feindes eingegrabenen Kraut wird zugerufen: »*uttuda..talpeje talpa uttuda*, in die Berge lasse ihn entweichen; Flammen (des Waldbrandfeuers) richte auf ihn (*upa saṃ nuda*); ehe von dort im Osten die Sonne aufgeht, lasse ihn verschwinden« (TĀr. 4, 39; Āp. 15, 19, 8). Die wundheilende Pflanze Arundhatī (oder Wundwasser Kauś. 28, 5) wird mit den Worten *rohaṇy asi rohaṇī, asthnaś chinnasya rohaṇī, rohayedam*, — (AV. 4, 12) angerufen. In dem Zauberspruch, der die fliehende Frau zurückhält (s. S. 185), werden Ableitungen der Wurzel *sthā* verwendet: *āsthāne parvatā asthu sthāmny aśvāṃ atiṣṭhipam*. Ein *bhrātṛvyavat* oder *abhicarat* soll mit einem *rugṇa* (das Wort »zerbrochen«) enthaltenden Verse einen Graha schöpfen Āp. 12, 15, 5. 6[5]. Vergleiche, die sich zu wirklicher Symbolik steigern können, verleihen der Beschwörung Nachdruck. »Wie der Wind von der Erde das Gras fortreisst«, lautet ein Liebeszauber, bei dem u. a. vom Winde losgerissenes Gras verwendet wird (Kauś. 35, 21; AV. 2, 30, 1) »reisse ich fort deinen Geist, dass du mich liebest.« »Ich spanne wie die Sehne vom Bogen, den Zorn von deinem Herzen«, »wir werfen unter einen Stein deinen Zorn«, »ich trete auf deinen Zorn« heisst es in einem Versöhnungsspruch, der vom Niederlegen eines Steines und von Ceremonien mit einem Bogen symbolisch begleitet wird (Kauś. 36, 28 ff.; AV. 6, 42). »Das Amulet, welches die Dākṣāyaṇa's dem Śatānīka anbanden, das binde ich dir an ...« (AV. 1, 35). Wie die Götter Sūrya aus der Finsternis befreiten, so soll der Kranke vom Erbübel u. s. w. befreit werden (TBr. 2, 5, 6, 3 v. 7). Die Götter werden oft zu Hilfe gerufen. Das Heer der Feinde soll Indra verwirren, mit Agni's und des Windes Schnelligkeit verschwinden lassen, Agni soll ihm das Auge rauben (AV. 3, 1, 5. 6), Indra soll würgen, wie der Wolf das Schaf (AV. 5, 8, 4). Der Lichtstrahl, mit dem Sūrya die Finsternis bedrängt ... soll alle Opferlosigkeit ... fortscheuchen, fort alle Krankheit und schlechten Träume scheuchen (*apa-, apasuva*) ṚV. 10,37,4. Der *brahmaṇaḥ parimara* (Ait. Br. 8, 28) wird durch Inbezugsetzung zum Auf- und Untergang von Sonne, Mond u. s. w. wirksam. In der Anrede liegt glückverheissende Kraft: »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« nennen die Frauen beim Sīmantonnayana die zukünftige Mutter, ebenso in Zwiegesprächen[6], wenn die Gattin »Manneszeugung« trinkt (S. 42), »Nachkommen sieht« u. s. w.[7] Von Wichtigkeit sind bei feindseligen Beschwörungen die *vācaḥ krūrāṇi*. Wie in freundlicher Begrüssung boni ominis causa für Kapala *Bhagāla* u. s. w. (S. 63) gesagt wird, beim Manenopfer für vaṣaṭ, yajāmahe *svadhā, svadhāmahe*, so wendet man hier gelegentlich »Rauhheiten der Sprache« an: *yad vācaḥ krūraṃ tena vaṣaṭkaroti*[8]. Als solche Worte nennt TĀr. l. c. *khaṭ, phaṭ*[9], *jahi, chindhī, bhindhī, handhī, kaṭ*; 37: *khaṃ phaṃ mrasi*[10]. Eine Anspielung auf solche vācaḥ krūrāṇi liegt nach meiner Meinung in dem Gegenfluch ṚV. 10, 87, 13: *yad agne adya mithunā śapāto yad vācas tṛṣṭaṃ janayanta rebhāḥ* u. v. 15[11]. Nur vereinzelt habe ich die andern Völkern[12] wohlbekannte Praktik angetroffen, die Zaubersprüche rückwärts zu sagen. Wenn ein Opferpriester durch die Diener des Yajamāna von seinem Werk fortgerissen wird, soll er den Daśahotṛ opfern und die Worte von hinten nach vorn absatzweise sagen und wird den Opferer dadurch vernichten (Āp. 14, 15, 1)[13]. Bei Verwünschungen ist der Name von Wichtigkeit. »Fort stosse ich NN.« oder ähnlich lauten die Fluchformeln; darum empfängt der Knabe

einen Geheimnamen (S. 46), um gegen Zauber geschützt zu sein[14]. Für die bedingte Selbstverfluchung des **Eides** (JOLLY § 51) haben wir an der Tānūnaptraceremonie, deren Teilnehmer vor Tanūnapāt den Vertrag der Treue gegen einander eingehen und dem Eidbrecher wünschen, dass er »vergehen« solle, ein rituelles Beispiel. Nicht alle Zaubersprüche passen mehr zu der Handlung, der sie dienen (S. 19[4]); oft sind sie nur eines ganz äusserlichen Zusammenhanges wegen angewendet[15] und zu blossen Incantamenta herabgesunken. Ein Beispiel davon bieten auch die oben als »geistige Opfer« charakterisirten und zu gewöhnlichen Beschwörungen verwendeten Caturhotṛ's (S. 165. 6); ferner die *parītta's* der buddhistischen Litteratur, die an sich nichts Exorcistisches haben[16], aber als Schutzformeln gebraucht werden. Bei den zum Zauber von den Chandoga's vielfach verwendeten Sāmans ist die Melodie, nicht der Text die Hauptsache[17]; die ihnen zu Grunde liegenden Mantra's gelten »comme formule magique, c'est-à-dire sans beaucoup d'égard au sens des mots, qui le composent.« Auch die spätere Zauberwirkung durch oftmalige Wiederholung desselben Wortes findet in der vedischen Litteratur schon ihre Beispiele[18]. Das Wort *mantra* ist von geistiger Bedeutung zu der eines Zauberspruches herabgesunken. Ob *bráhman* die Bedeutung Zauberspruch ursprünglich gehabt oder sie erst später erhalten hat, ist nicht sicher erkannt[19]. Das Wort *tābu* hat WEBER versucht, in AV. 5, 13, 10 wiederzufinden[20], ohne die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden.

1 GRIMM, DMyth. 24, 1022; 33, 363. — 2 KZ. 9, 49 ff.; 113 ff. Nicht speciell auf Zaubersprüche erstrecken sich die wenigen vergleichenden Bemerkungen HEINZEL's, Über den Stil der altgerm. Poesie, Strassburg 1875. — 3 Cf. Analecta Graecionsia, Graz 1893, p. 25—50. — 4 SPAW. 1895, S. 667—703. — 5 Ein Beispiel für den markigen Wortlaut eines Fluches gegen den, der einen Schutzflehenden ausliefert, citirt LUDWIG 6, 208 aus dem Mbhārata. — 6 OLDENBERG, l. c. 515. 7 Vgl. auch das Zwiegespräch beim Graben der Uparava's Āp. 11, 12, 4; ‚*adhvaryo kim atra*'? »*bhadram*«! ‚*tan nau saha*'! — 8 TS. 3, 4, 8, 5; Āp. 14, 14, 1; TĀr. 4, 27. 37. — 9 Cf. Āp. 12, 11, 10. — 10 Komm. p. 556: *daṃśanadhvaner anukaraṇarūpau.* — 11 HENRY, AV., les livres VIII et IX p. 45 zieht in v. 15 die Lesart des AV. *sṛṣṭa* vor. — 12 HEIM, incantamenta magica graeca latina, Leipzig 1892, p. 530. — 13 Cf. noch Ṛgvidhāna 1, 15, 4 ff. — 14 *priya-* und *dveṣyakalpa* scheinen hier noch durch weitere Zusätze sich zu unterscheiden. S. das Scholion zu Lāṭ. 1, 10, 10, p. 93. — 15 BLOOMFIELD, Sev. hymns 1 ff. (466 ff.); contrib. 2, 20; OLDENBERG, Rel. d. V. 516. Über die schamanistische Verwendung von Sprüchen, Formeln, Handlungen L. v. SCHRÖDER, Indiens Litt. u. Cultur S. 117. — 16 GRIMBLOT-FEER, Journ. As. 6, vol. 18, p. 225 ff. — 17 BARTH, Rev. crit. l. c. 286; STEN KONOW 22. — 18 MAGOUN, Āsuriplant p. 9. Von der Heiligkeit der Bījākṣara's u. s. w. ist mir in der ved. Litt. kein Beispiel begegnet. Siehe indess WEBER, ISt. 9, 59. 115. — 19 HAUG, Über die ursprüngl. Bedeutung des Wortes *brahma* SBAW. 1868, II, 1; LUDWIG 3, 296 ff.; GELDNER, VStud. 2, 146, der eine definitive Erklärung noch ablehnt. Über *bráhman*, *brahmán* und lat. flamen, resp. *flamo siehe KRETSCHMER, Einleit. in d. Geschichte d. griech. Sprache, 1896, p. 127 ff., wo weit. Litt. — 20 Ein indischer Zauberspruch SPAW. 1896, p. 681 ff. u. 873 ff. (mit Bemerkungen von JACOBI, E. KUHN, BENDALL).

§ 89. 2. **Handlungen, besonders symbolischer Art.** — Die Inder sind in der Anwendung von Mitteln, die auf Gesinnung, Gesundheit, Leben anderer oder Erwerbung von Gütern aller Art abzielen, sehr erfinderisch gewesen. In erster Linie muss die symbolische Bedeutung vieler einzelner Handlungen, die die Wünsche des Opferers inmitten des Opfers zum Ausdruck bringen und wohl nicht nur andeuten, sondern magisch erwirken sollen, betont werden. Beim Rājasūya muss der Yajamāna »die Himmelsgegenden ersteigen«, beim Vājapeya den Yūpa; die Gestalt des Vedabüschels drückt die Wünsche des Opferers aus (112. 167). Wer Regen braucht, befestigt den Strick um den Yūpa tief unten (129) oder er wischt das Innere eines Opfergefässes aus, den Überrest schmiert er mit **abwärts** gekehrter Hand auf die Innenseite der Paridhi's; will er das Gegenteil, so kehrt er die Hand nach oben und wählt die Aussen-

seite (Āp. 12, 11, 3. 4), oder man errichtet beim Somaopfer die Hütte für einen *vṛṣṭikāma* niedrig, hoch für einen *avṛṣṭikāma*. Aufrecht steht er bei einer Spende in freundlicher, schief oder vorgeneigt in feindlicher Absicht (12, 11, 2. 9; 13, 18, 5). Wer jemanden sich zum Freunde wünscht, kehrt die Presssteine auf einander zu, sonst von einander ab (TMBr. 6, 6, 2. 3). Man schafft einem in seinem eigenen Bereich einen Nebenbuhler, wenn man auf seinem Felde, in seinem Hause die Vedi nur zur Hälfte aufwirft, Barhis und Brennholz nur zur Hälfte nimmt (TS. 2, 2, 10, 5; Komm. p. 238). Wählt man die kahle Innenseite des Felles an Stelle der behaarten zum Messen des Soma, so wird dem Opferer kein Vieh zuteil (Āp. 10, 24, 6). Seinen Söhnen verschafft er der Reihe nach Gedeihen durch einen vollen Löffel für den ältesten Sohn, während für die andern die Löffel in abnehmender Füllung geschöpft werden; wünscht er dem jüngsten zumeist Gedeihen, so lässt er umgekehrt die Löffel immer voller schöpfen (Āp. 6, 7, 8). Ist ein anderer ihm zuvorgekommen, sei es als Opferer, sei es in anderer Weise, so drückt er vor dem Homa einen Finger mit dem Daumen oder diesen mit einem Finger nieder, je nachdem dieser Nebenbuhler jünger oder älter ist (12, 21, 1). Wen man am Entlaufen hindern will, den hält man symbolisch fest (s. S. 185). Für einen König, dem man wieder zur Herrschaft verhelfen will, befestigt man sieben Zweige eines Aśvatthabaumes am Havirdhānawagen mit den Worten: »Hier binde ich die Āditya's fest, bis N. N. wieder in seinen Stamm NN. kommt« (TS. 2, 3, 1, 5). Ein wichtiges Zaubermittel ist der Kreis[1]. Bei Herstellung der Vedi, der Schalllöcher u. s. w. werden die Umfassungslinien unter Hersagung gegen die Rakṣas gerichteter Sprüche gezogen. Der entfliehende Knecht wird mit einem Kreise von Urin gebannt. Die Gattin des Königs Ādityaprabha steht nackt mit emporstehenden Haaren, einen dicken Tilaka aus Mennig auf der Stirn, während ihre Lippen flüsternd sich bewegen, in einem grossen Kreise, der mit verschiedenen Farben bestreut ist und bringt eine Libation aus Blut, Surā und Menschenfleisch[2]. Ein Kranker, der an Harnzwang leidet, wird veranlasst, einen Pfeil abzuschiessen (Kauś. 25, 14 Keś.). Die Wahl von Pflanzen, Opferholz, Tieren wird durch die Richtung des Wunsches beeinflusst und unter Berücksichtigung ihrer ideellen Verwandtschaft mit dem Gegenstand des Wunsches vollzogen. Wer beschwört, nimmt z. B. Brennholz vom Vibhīdaka (TS. 2, 1, 7, 7) oder Bādhakabaum (oben S. 10)[3], für das Opfer eines vertriebenen Königs wählt man Māndhukaholz, dessen Kohlen auf das feindliche Heer einen Zauber ausüben (TS. 3, 4, 8, 3; III S. 273. 4); zur Heilung eines Wahnsinnigen, d. h. von den Gandharven und Apsaras Besessenen Holz vom Nyagrodha, Udumbara, Aśvattha, Plakṣa: *ete vai gandharvāpsarasāṃ gṛhāḥ, sva evainān āyatane śamayati* (TS. 3, 4, 8, 4). Zu allen Regenceremonien sind Butter und Milch von einer schwarzen Kuh, schwarze Reiskörner u. a. notwendig (Keś. zu Kauś. 41; pag. 343); *prājāpatyaṃ kṛṣṇam ā labheta vṛṣṭikāmaḥ* TS. 2, 1, 8, 5 u. s. Alte Schuhe, ein Hunde- und Eḍakakopf, Menschenhaare werden an ein Rohr gebunden und, zur Erwirkung von Regen, gegen den Luftraum geschlagen (Kauś. 41, 6 Komm.). Wer beschwören will, opfert Rudra ein rotes Tier (TS. 2, 1, 7, 7.)[4]. Die Surā erhält einen Zusatz von Wolfs-, Tiger- und Löwenhaaren, Symbolen von *ojas, manyu, sahas* (160). Die Wasserpflanze Avakā, der Frosch sind als Symbole des nassen Elementes im Stande, Kühlung zu verleihen und Zauber zu wirken. Beide bindet man beim Agnicayana an einen Vetasazweig und zieht damit Linien auf dem Altar (164). Die Pflanze legt man beim Hausbau (81), damit kein Feuer ausbreche, beim Leichenbrand (88), um die Glut zu kühlen, in eine Grube. Im Verein mit andern Dingen, die zu einem Fluss gehören, Flussgras u. s. w. vermögen sie einem Fluss den gewünschten Lauf zu geben[5].

Wo Buschgras von einem Ameisenhaufen bedeckt ist, schafft man für jemanden, der Regen wünscht, die Pravargyagefässe hin (TÄr. 5, 1, 4; 10, 6; Āp. 15, 16, 5; ISt. 13, 139). Die Pflanze *varṣāhvā* bringt Regen herbei (TS. 2, 4, 10, 3). Teile einer *balbaja* genannten Pflanze, die dort wächst, wo eine tragende Kuh urinirt (TS. 1, S. 1063) bindet er dem Brennholz beim Kriegsopfer bei zur Stärkung der Kraft des Heeres. Das Feuer beim Agnyādheya wird dem Hause oder der Bratpfanne eines Vaiśya (S. 69) entnommen oder eines bahuyājin, das Feuer der Ukhā für einen annādyakāma aus einer Bratpfanne, für einen brahmavarcasakāma von der Spitze eines brennenden Baumes (Hir. 11, 7). Nicht immer ist es möglich, die Motive und Anschauungen zu erkennen, die bestimmend auf die Wahl dieses oder jenes Mittels gewirkt haben. »Nous retrouvons là, sagt Barth bei Besprechung des SVBr. zusammenfassend, une bonne partie de l'arsenal de nos vieux sorciers: plantes diverses, presque toujours à suc laiteux et vénéneux, onguents étranges, balayures, langues d'oiseaux, beurre fait avec du lait de femme, sang cardiaque, objets provenant d'un cadavre, etc. Les amulettes consistent en général en colliers; cependant il est aussi fait usage d'anneaux composés de métaux divers et spécifiés...« Verschiedene Beispiele werden in § 91 ff. zur Darstellung kommen; hier sei noch kurz auf den Zauber hingedeutet, der an dem aus Thon, Teig u. s w. hergestellten Abbilde der zu gewinnenden[6] oder zu verwünschenden Person, selbst der Tiere und Soldaten des feindlichen Heeres vollzogen wird. Über die symbolische Beziehung hinaus geht der an der Fussspur einer Person vollzogene Zauber, der auf sie einen magischen Einfluss übt. Nach dem Fuss des Opferers misst die Gattin die von ihr beim Agnicayana angefertigten Ziegelsteine, die Absteckung des Platzes geschieht mit einem Seil von der doppelten Länge des Opferers, gewiss zugleich eine geheimnisvolle Inbezugsetzung des Opferers zu seinem Werk, beim Gottesurteil werden die Kreise gemessen nach dem Fuss des Angeklagten[7]. Um ein Mädchen zu zwingen, opfert man unter Absingung eines Sāmans den Staub ihrer Füsse (SVBr. 2, 6, 8). Die Fussspur eines belagerten Königs streut man in die Winde[8]. Mit der Klinge einer Axt wird die Fussspur eines nach Süden (der Manengegend) gehenden Feindes ausgeschnitten, der Staub in eine Pfanne geworfen, und wenn er knistert, ist der Feind hingestreckt (Kauś. 47, 25). Die Fussspur des Pferdes weiht die Stelle für das Āhavanīyafeuer, die siebente Fussspur der zum Somakauf dienenden Somakuh wird ausgehoben und erst dem Opferer mit den Worten: »in dir ist Reichtum«, dann der Frau, die dadurch eine Stütze in ihrem Hause empfängt, übergeben (Śat. Br. 3, 3, 1, 8. 10). Auch der Urin hat magische Wirkung. Wenn man um den Knecht einen Kreis zieht, ihn am Entfliehen zu hindern, geschieht das mit Urin, der in das Horn eines lebenden Tieres gelassen wird (S. 185)[9].

Wie zu den Opfern, ist auch zu selbständigen Zauberhandlungen die Befolgung gewisser Observanzen, vornehmlich Keuschheit und Fasten, nötig. Drei Tage mindestens soll z. B. nach Āp. 15, 19, 8 einer, der zu verfluchen wünscht, Enthaltsamkeit üben. Eine am Yakṣma erkrankte Frau muss einer, der Keuschheit bewahrt, heilen (Āp.GS. 9, 10). Drei Tage gelten als die Norm, wenn keine anderweitige Anweisung gegeben ist (SVBr. 2, 1, 2)[10]. Solche tritt aber öfter ein. Vor Anwendung eines gewissen Alter und Tod vertreibenden Sāmans soll man einen Monat lang in einem Walde fasten, nur Wurzeln und Früchte geniessen, kein gewebtes Gewand tragen und schweigen (SVBr. 2, 4, 9); einer der Regen wünscht, muss zwölf Tage hindurch in gewissem Ritus fasten (*anuśuṣyet* Kauś. 41, 1). Die Vorschrift der Nacktheit, deren rituelle Bedeutung durch Weinhold[11] ins Licht gerückt worden ist, habe ich aus zwei Stellen mir angemerkt. Einen dies ater wendet man ab, indem man sich

nackend die Stirn reibt (Kauś. 38, 4). Den Liebeszauber S. 185 führt man nackend aus.

§ 90. Ort. — Die Zeit einer Anzahl feindlicher Handlungen ist die Nacht; die der andern ist von ihren Umständen und ihrem Zweck abhängig. Beschränkter ist, soviel ich sehe, der Ort. Lāṭ. 3, 5, 20 ff. weist für die Niederlegung einer Avakā je nach den Zwecken des Opfers andere Plätze an. Es zeigt sich auch hier die innere Einheitlichkeit aller Opferhandlungen, die bis ins Einzelne und selbst bis zu den Dakṣiṇā's (s. S. 140) von dem Charakter des durch sie zu erlangenden Wunsches beeinflusst werden: *chadiṣi varṣakāma, goṣṭhe paśukāma, sabhāyāṃ yaśaskāma, śmaśāne 'bhicaran.* Der Kirchhof, der Sitz der Menschenfleisch essenden Rakṣas' und der Vetāla's, an dem das Geschrei von Geiern und Krähen durch das Gekreisch der Hexen verstärkt wird (KSS. 18, v. 147), ist ein für Beschwörungen vorzugsweise geeigneter Platz[12]; aber wir finden sowohl dafür als für andere Zauberriten auch andere Orte; einsame Stellen im Walde, Kreuzwege (z. B. bei dem Opfer für einen vom Vināyaka besessenen)[13], Feld oder Haus; für einen König werden die auf *śānti, puṇyāha, svastyayana, āyuṣya, maṅgala, vidveṣaṇa, saṃvanana, abhicāra, dviṣadvyṛddhi* bezüglichen Handlungen in dem Feuer der Halle vollzogen[14]. Wichtig ist insbesondere für Beschwörungen die Himmelsrichtung. Die Welt zerfällt in das Reich der Lebenden und Toten, der Götter und Rakṣas', zu denen Nirṛti, Piśāca's u. a. gehören. Manen, Rakṣas', Piśāca's, auch Rudra, stehen im Ritual auf derselben Stufe. Wer einen Spruch für die Manen oder Rakṣas' hergesagt oder eine ihnen geltende Handlung verrichtet hat, muss zur Sühne die reinigenden Wasser berühren. Der Süden ist die Heimat der Rakṣas und der Manen (S. 114. 115. 118). TBr. 2, 1, 3, 4 (p. 174 und 377) verbietet das Havis nach Süden zu schaffen: *yad dakṣiṇā (udvāsayet) pitṛdevatyaṃ syāt.* Der Nirṛti wird auf einer salzhaltigen oder geborstenen Stelle des Erdbodens geopfert[15]. Ein Beschwörender wählt darum eine öde Stelle (Āp. 10, 20, 6: *nirvraska*; Kauś. 47, 6 *dakṣiṇāpravaṇa īriṇe*) oder den Süden zu seiner Handlung; es ist deutlich, dass er dadurch seinen Gegner der Nirṛti oder den Manen weiht und die dunklen Mächte auf seine Seite bringen will. Handelt es sich um andere als Tod bringende Ceremonien, so kommen andere Himmelsrichtungen in Betracht[16].

1 Pischel in der S. 10 citirten Abhandlung. — 2 KSS. 20, 48 ff. Über die allgem. Bedeutung dieser Erzählung Weinhold, zur Geschichte des heidnischen Ritus APAW. 1896, p. 16. — 3 Ṛgvidhāna 2, 4, 1. 2 von Bilvaholz resp. von Rājavṛkṣaholz. — 4 Über verschiedene Farben der Sitze bei den verschiedenen Ceremonien: weiss bei einer Sühne, schwarz bei einer Beschwörung, gelb bei Erwerbung von Reichtum u. s. w. siehe Skandapurāṇa bei Goldstücker l. c. — 5 Bloomfield, contrib. 2, 30 ff. — 6 SVBr. 2, 5, 1 ff. — 7 Kägi, Alter u. Herkunft des germ. Gottesurteils (Festschr. z. Begrüssung der 39. Versammlung deutscher Philologen, Zürich 1887) S. 48. — 8 MS. 2, 2, 1 p. 15, 6, etwas anders TS. 2, 3, 1, 2. — 9 Ein anderes Beispiel Kauś. 31, 11. Bloomfield, Proceed. AOS. XIII, 1887. Contrib. 2, 3. — 10 Eine Reihe allgemeiner Vorschriften gibt G. 4, 5; Kh. 4, 1. — 11 Zur Geschichte des heidnischen Ritus, APAW. 1896. — 12 Cf. z. B. Kauś. 48, 17. — 13 ZDMG. 36, 429; mit Bezug auf Rudra siehe oben S. 118; Āp. 8, 18, 1; Śat. Br. 2, 6, 2, 7. — 14 Gaut. 11, 17. — 15 Oben S. 163. 144. TS. 3, 4, 8, 5 u. s., cf. Weber, Om. u. Portenta 387. — 16 Weber, Omina und Portenta S. 316 ff. Siehe das Citat aus dem Skanda-Purāṇa bei Goldstücker l. c.

§ 91. *ābhicāra, ābhicārikāṇi karmāṇi*[1]. Beschwörungen. — Die Unterscheidung zwischen der Welt der Götter und der Lebenden einer-, der Rakṣas' und der Manen andrerseits tritt auch anderwärts in Erscheinung. Wie beim Manenkult vollziehen die Handlungen beim Abhicāra sich nicht von links nach rechts, sondern von rechts nach links (Kauś. 47, 4). Sie müssen von Norden nach Süden verlaufen, der Opferer sich nach Süden wenden (Kauś. l. c.). Damit

steht nicht ausser Zusammenhang die Vorschrift der rück- oder gegenläufigen Verrichtung der Ceremonien, die auf richtigem Wege zu Reichtum, Gesundheit u. s. w. verhelfen. TS. 3, 4, 8, 5: *abhicaratā pratilomam hotavyāḥ*[2] *prāṇān evāsya pratīcaḥ prati yauti*. Lāṭ. 1, 1, 19: *viparyasyābhicaraṇīyeṣu* —; 1, 10, 9; Āp. 10, 7, 9. In dem gegen einen Buhlen der Gattin gerichteten Zauber legt man Feuer in einem ungebrannten Gefäss an, streut Barhis aus Rohr in entgegengesetzter Richtung, opfert Rohrspitzen in entgegengesetzter Richtung u. s. f. (Śat. Br. 14, 9, 4, 11). Die rituelle Technik fügt zu diesem allgemeinen Verfahren, das die Wirksamkeit der Handlungen in ihr Gegenteil verkehrt, noch einzelne aus demselben Princip sich ergebende Dinge, wie künstliche Verwirrung des Rituals, indem man z. B. bei Darbringung der Opferspeise für Indra für diesen zwar die Anuvākyā, dagegen die Yājyā für die Maruts sagen lässt und ebenso verkehrt bei dem Marutopfer (TS. 2, 2, 11, 2)[3]. Dadurch bringt man Unfrieden in das Reich. Zahlreich sind auch hier die symbolischen Handlungen. Ich füge in Ergänzung des § 89 Gesagten hinzu, dass man, um einen Feind zu vernichten, gegen ihn beim Opfer den Sphya[4] oder den Upaveṣa[5] als Donnerkeil schleudert. Man drückt mit den Zehen die Erde nieder unter Ausstossung einer Verwünschung gegen den natürlich mit Namen genannten Feind (NVO. 79), giesst »heisses Wasser« gegen ihn aus (Śat. Br. 3, 5, 2, 8), stellt in der Richtung, wo der Feind wohnt, die Gharmageräte auf einen Udumbarazweig und verwünscht seinen Gegner mit den Worten: »Labung ist Udumbara, Nahrung der Atem, Glut der Gharma; hier verbrenne ich durch Glut NN.'s, des Sohnes des NN., Atem.« Man zerbricht einen Halm und deutet damit Besiegung des feindlichen Heeres an (Ait. Br. 3, 22, 7); man zerschlägt den Speisenapf des Beschwörungsopfers: *phaḍ ḍhato* NN. (Kauś. 47, 22); man wirft einen Krug mit einem Steine darin nach Süden (S. 164); den linken Pfosten der Kuhstallthür macht man locker (Āp. 15, 19, 10; TĀr. 4, 39 Komm); füllt ein Schiff mit Wasser und treibt es mit einem Aśvatthazweige fort: »mögen diese abwärts treiben, wie ein vom Tau losgerissenes Schiff« (Kauś. 48, 6)[6]. Die Arāyī genannte Hexe soll ein am Flussufer schwimmendes Holz ergreifen (Ordal?) und darauf in die Ferne gehen (ṚV. 10, 155, 3). Der Beschwörer legt sich hinter dem Feuer zwölf Nächte in eine mit Badarī bestreute Grube, ohne sich umzuwenden, steht dreimal des Tages auf und schleudert gegen den Feind Wasserstrahlen, »Wasserdonnerkeile« (Kauś. 47, 31). Er isst in bestimmter Weise durch zwölf Tage mehrere Handvoll unenthülste Körner, Saktu's, gibt am Morgen des zwölften Tages dem Feinde ein in Milch gekochtes Mus und wirft den Überrest in ein Gewässer mit vielen Fischen; wenn diese zusammeneilen, ist der Feind hingestreckt (47, 33 ff.). Man nimmt Eisenrost, den Kopf einer Eidechse u. a., zerreibt sie, wickelt sie in ein Tuch und legt das in das Essen oder in den Schmuck des Feindes (Kauś. 47, 22; 8, 18). Den Strick, mit dem das Opfertier gefesselt war, legt man auf einen dürren Baumstumpf oder Grasbüschel und verflucht seinen Feind (S. 123); den Strick, mit dem das letzte der bei bestimmter Gelegenheit geschenkten Rinder gebunden und eingetrieben wird, wirft man dem Nebenbuhler zu und wirft ihm dadurch Nirṛti zu (TS. 2, 2, 6, 5). Auf drei Nägeln sitzend opfert er Ṛgvidh. 3, 18, 2 mit furchtbarem Aussehen, aufgelöstem Haar. Ausführlich handelt Kauś. 47 ff. von Beschwörungen. Man holt die Āṅgirasa-utensilien aus dem Süden herbei, errichtet (nach Keśava) im Süden eine mit Flagge und Thorbogen versehene Hütte; die Opferstreu besteht, ähnlich wie beim Śyena (S. 10) aus Rohr, das auf beiden Seiten abgebrochen ist; eine besondere Art von Butter, Bādhakaholz, Texte, die auf den Feind hinweisen, werden verwendet. Vorgeschrieben ist ein Zauberstab, der mit dem »Bharadvājaschnitt«[7] genannten Hymnus AV. 2, 12 abzuschneiden ist und als »Donner-

keil, der die Nebenbuhler schlägt«, gilt. Unter schweren Verwünschungen gegen die Feinde stösst der Beschwörer ihn jedesmal mit der Spitze auf den Boden nieder. Der Opfergürtel wird mit charakteristischen Sprüchen festgebunden und mit dem Rest der Speise bestrichen. Den Gegner vertreibt SVBr. 2, 6, 14 aus dem Dorfe durch ein auf einem Kreuzweg angelegtes Feuer, zu dem die Kohlen von einem Leichenbrand und Bādhakaholz verwendet werden. Dahinein opfert der Zauberer einen Fisch und ein Rebhuhn, zerstösst die verbrannten Leiber, mischt sie dann u. a. mit Blut aus dem Herzen einer Kuh und streut die Asche auf Lager und ins Haus des Feindes. Zur Bekämpfung des feindlichen Heeres dient Kauś. 16, 10 ein verfaulter Strick (an die Feuerstätte niedergelegt). Aus Aśvattha und Bādhakaholz wird das Feuer gerieben, über Rauch und Feuer ein gewisser auf das Erschrecken der Feinde bezüglicher Spruch gesagt. Oder im Walde legt der Zauberer Brennholz von bebestimmten Bäumen wie Aśvattha, Bādhaka u. a. an. Er wirft auf den Weg des Feindes Netze aus Hanf, Muñja und Fallen aus Aśvattha[8]. Den Freunden ofert er mit Svāhā!, den Feinden Iṅgida mit der Linken unter Anwendung von Bādhakaholz und mit dem Ausruf *durāhā!* Nördlich vom Feuer wird ein Zweig vom roten Aśvattha eingeschlagen und mit einem dunklen und roten Faden unter Hersagung der Zauberformel: »ich überspanne mit dunkel und rot NN.« umwunden. Eine Ziege mit weissem Fuss wird gegen das feindliche Heer losgelassen (Kauś. 14, 22). Viele Beispiele bietet das SVBr. 3, 6. Natürlich kennt man auch Beschwörungen der eigenen und fremden Waffen (AV. 5, 21; ṚV. 6, 75) und besondere Opfer für die Schlacht, z. B. TS. 2, 2, 2, 4 resp. 8, 2 an Agni kṣāmavat, Indra manyumat, manasvat. AV. 11, 10. 1 sendet Sarpa's, Itarajana's, Rakṣas gegen die Feinde ab.

Ein Beschwörungsmittel ist das Blut. Auch hier begegnen wir der nahen Beziehung zwischen Rakṣasglauben und Zauberritus. Der Anteil der Dämonen besteht aus dem Blut der Opfertiere (S. 123)[9]; *asnā rakṣaḥ saṃsṛjatāt* lautet die Adhriguformel. Die Rakṣas besprengen Rām. 1, 19, 6 die Vedi mit Blut. So wird TĀr. 4, 37; Āp. 15, 19, 7 ein Löffel Blut geopfert und der Feind NN. »in den Rachen (jambhayoḥ) Yama's« gelegt. Mit Blut überwinden Śat. Br. 13, 3, 4, 2 (975) die Agni's die Asura's. Ein in Blut getauchtes Stück eines Halmes wirft man bei dem Tieropfer nach NW. oder SW. und verwünscht Dämonen und Feinde in die tiefste Finsternis (SCHWAB 112). Eigenes Blut kommt nach Ṛgvidh. 3, 18, 3 zur Verwendung. Eine rote Kopfbinde tragen beim Śyenaopfer die Beschwörer (S. 10); eine rote Kuh für Rudra ist TS. 2, 1, 7, 7 für ein Beschwörungsopfer vorgeschrieben. Blut samt Magen und Exkrementen wird für die Dämonen in eine Grube geschüttet. Furchen oder Löcher nehmen die Piṇḍa- und Wasserspenden für die Manen auf (S. 123. 95): *pitṛdevatyam . . . yan nikhātam*[10]. Die Asura's graben, um die Götter zu überwinden, einen Zauber in die Erde; darum thun auch die Menschen so[11]; aber der Zauber wird unschädlich, wenn man ihn ausgräbt. Die Rakṣas, Nirṛti findet man mit Abfällen ab; jene erhalten die abgefallenen Hülsen (S. 114), Nirṛti den Abfall von Körnern und Mehl oder ein Mus von schwarzen mit den Nägeln gereinigten oder gespaltenen Reiskörnern[12] (S. 144); in Übereinstimmung mit der nahen Analogie zwischen Rakṣasopfer und Beschwörungszauber gräbt man Knochen, Nägel, Haare, die, wie bekannt, in dem Aberglauben anderer Völker ebenfalls eine Rolle spielen, in alten Lumpen ein: *mṛtā vā eṣā tvag amedhyā yat keśaśmaśru*[13]. Auch andere Dinge, z. B. Schlingen mit Iṅgida gesalbt, so viel als man Nebenbuhler hat (Kauś. 48, 4), werden dazu verwendet; eine Frau nimmt einen Kranz, Haare, Teile einer bei der Beerdigung gebrauchten Kuh und andere ekle Substanzen[14]. Brunnen und Kirchhof sind nach AV. 5, 31, 8 zum Eingraben geeignete Orte. AV. 10,

1, 18 nennt: *yāṃ te barhiṣi yāṃ śmaśāne kṣetre kṛtyāṃ valagaṃ vā nicakhnuḥ*. Von der Verschiedenheit der Kṛtyā's gewinnen wir u. a. aus AV. 10, 1 bes. v. 2. 8 ein Bild. Es scheinen, wie Ludwig sagt, ganze Kunstwerke, Zauberpuppen u. a. gefertigt worden zu sein. Das den Ārjīka's beigelegte Attribut *kṛtvan* bedeutet wohl schon ṚV. 9, 65, 23 »zauberisch«. Wenn meine VMyth. 1, 136 gegebene Deutung richtig ist, hätten wir schon im ṚV. einen Hinweis auf die zauberkundigen Kaṣmīrer, deren Land auch in späterer Zeit eine Heimat des Aberglaubens geblieben ist[15]. Eine symbolische Bestattung des Feindes geht Kauś. 47, 39 ff. vor sich. Man tötet eine Eidechse mit rotem Kopf (»NN. töte ich«), bringt sie auf ein hänfenes Lager, um sie mit Blut zu salben, schwarz einzuwickeln und zu verbrennen. Eine andere Eidechse wird gliedweise geopfert. Hinter dem Feuer legt man Rohrstückchen nieder, salbt sie mit Schweiss und opfert sie. In ein Gefäss werden Brust und Kopf der Eidechse gelegt, dazu Staub aus der Fussspur u. a. Das Ganze nimmt der Zauberer (»NN. nehme ich«), legt es in eine Grube, die mit einem Khadiralöffel gegraben und mit Rohr ausgebrannt wird, schüttet dann die Erde darüber und legt einen Erdkloss darauf. Oder ein aus Thon hergestelltes Abbild wird mit einem Pfeil mit Spitze aus Dorn und Federn von einer Eule in's Herz geschossen, oder der Schatten des Feindes wird durchbohrt (Kauś. 35, 28; 47, 55). Auch ein Wachsbild, über Feuer geschmolzen, verursacht seinen Tod[16]. Sogar die Elefanten, Wagen, Pferde, Soldaten des feindlichen Heeres werden in Teig nachgebildet und gliedweise geopfert (SVBr. 3, 6, 11)[17]. Ein, soviel ich sehe, seltenes Beispiel einer auf einem Kreuzwege vorzunehmenden Geisterbeschwörung findet sich SVBr. 3, 6, 12, wo nach gewissen Ceremonien ein Mann mit einem Spiess in der Hand erscheint, den man auffordert, NN. zu töten[18].

[1] Sechs Zwecke der Beschwörung unterscheidet der Tantrasāra (Goldstücker l. c.): māraṇa, mohana, stambhana, vidveṣaṇa, uccāṭana, vaśīkaraṇa. Charakteristische Beispiele aus dem YV. hebt L. v. Schröder, Indiens Literatur u. Cultur, Leipzig, 1887, p. 121 ff. hervor und erinnert an die Verwandtschaft mit den Vorstellungen von Völkern auf schamanistischer Stufe. — [2] Komm.: *pratiloma mantrā dikrameṇa*. — [3] Viele Beispiele führt Ludwig, 4, 289 nn. Cf. auch Āp. 10, 7, 9; 9, 14; 11, 9, 6; 13, 9, 11; 18, 5. — [4] NVO. 56. 57. — [5] z. B. TBr. 3, 3, 11, 2. — [6] Die Komm. schwanken. — [7] Bloomfield, contributions 2, p. 14. — [8] Bloomfield, contrib. 2, 36. Kauś. 14, 28; 16, 15. 16. — [9] Cf. u. a. MS. 3, 15, 8 (180, 2). — [10] TS. 6, 2, 10, 4; 3, 4, 2; TBr. 3, 2, 9, 10. — [11] Śat. Br. 3, 5, 4, 2; TS. 6, 2, 11, 1, vgl. Weber's Anmerkung ISt. 12, 172. Āp. 11, 12, 5. — [12] Kāt. *nirbhinna*; MS. 2, p. 66, 5 *nakhāvapūta*. — [13] TS. 6, 1, 1, 2. — [14] Bloomfield, seven hymns S. 10. — [15] Bühler, Rep. 24; dazu L. v. Schröder, Mait. Saṃh. 1, XXVI ff. — [16] Burnell, SVBr. XXV; Magoun l. c. 8. 9. — [17] Ein anderes Beispiel Ṛgvidhāna 2, 17, 2. — [18] Ein anderes Beispiel s. S. 186.

§ 92. Śānti. — 1. Gegenbeschwörung und Aufhebung feindlichen Zaubers. Die Einwirkungen schädlicher Substanzen sind mannigfach wie die den Menschen umgebende Natur. Sie können sicht- und unsichtbaren Feinden, der Welt der Rakṣas, Manen, der Nirṛti entspringen, von Hexen wie ṚV. 1, 191; 10, 87, andern Menschen, selbst von der Gattin, deren Hochzeitszug die Yakṣma's folgen, ausgehen. AV. 4, 9 nennt in einem an ein schützendes Amulet gerichteten Liede v. 5. 6 *śapatha, kṛtyā, abhiśocana, viṣkandha, asanmantra, duṣvapnya, duṣkṛta, durhārdaś cakṣur ghora*[1]. Der Fluch selbst kann von einem Nebenbuhler stammen, von einem Verwandten, von einem erzürnten Brahmanen (AV. 2, 7, 2). Von dem Geschoss des Auges, Geistes, Wortes, des Brahman (Zauberspruches) spricht TBr. 2, 4, 2, 1[2]. Der Wirksamkeit des Fluches ist § 88 gedacht worden. Dass er schon nach vedischen Anschauungen von gewaltiger, zerstörender Macht ist, wenn er aus dem Munde des mit Tapaskraft erfüllten Büssers stammt, beweist der

gegen die Śāryāta's geschleuderte Fluch des Cyavana[3]. Nicht minder wirksam ist das Auge. »Wir brechen die Rippen *cakṣurmantrasya durhārdaḥ*« heisst es in dem schon genannten Liede AV. 2, 7, 5; *andhā apaṭyā na dabhann abhikhyā* ṚV. 1, 148, 5[4]. Die junge Gattin soll *aghoracakṣuḥ apatighnī* und ohne schlechte Merkmale in das Haus des Ehegemahls treten ṚV. 10, 85, 43. 44. Gegen alle Art von Zauber helfen Anrufungen der Götter, Agni's u. anderer[5]. Aber auch andere Mittel werden verwendet, deren einfachstes die Zurücklenkung des Zaubers auf seinen Urheber ist: *pratyag enaṃ śapathā yantu tṛṣṭāḥ* ṚV. 10, 87, 15; *agham astv aghakṛte śapathaḥ śapathīyate* | *pratyak pratiprahiṇmo yathā kṛtyākṛtaṃ hanat* AV. 10, 1, 5 ff. Den feindlichen Purohita wirft man Indra »unter die Füsse« AV. 5, 8, 5. »Was immer NN. im Geiste, mit dem Wort, mit Opfern, Yajus und Havis opfert, das soll Mṛtyu mit Nirṛti vereint, ehe seine Āhuti's ihr Ziel erreichen, vernichten; .. ich töte deine fertige Opferspeise, der du mir böses (*ghoram*) thatest...« (TBr. 2, 4, 2, 1 ff.). Die Götter sollen vorübergehen an dem *manyuṣāvin*[6] (ṚV. 8, 32, 21). Der *abhicaryamāṇa* und *abhiśasyamāna*, von dessen üblem Geruch MS. 2, 5, 2 (p. 49, 12) spricht, schützt sich durch Gegenopfer: *devatābhir eva devatāḥ praticarati, yajñena yajñam, vācā vācam, brahmaṇā brahma*[7] TS. 2, 2, 9, 2. Beispiele sind der beim Rājasūya vorgeschriebene Apāmārga[8] oder das TS. 2. 2, 9 (II, p. 228) vorgeschriebene Opfer, das früh, ehe jemand spricht, begonnen wird und den drei Pressungen drei Iṣṭi's entgegensetzt. Gewisse Opfer schützen vor Zauber überhaupt: *rājasūyenejāno nābhicaritavai* (TBr. 1, 7, 7, 5). Man kann sich auch durch Spenden von schwarzen Sesamkörnern unter Anwendung gewisser Sāman's, durch Tragen eines Ringes aus Kupfer, Silber, Gold, Eisen an der Rechten im Voraus gegen Zauber schützen (SVBr. 3, 5, 5 ff.). Wichtig vor allem sind Pflanzen und aus ihnen, oder aus Wurzeln, Bäumen, Gold hergestellte Amulete. Die Pflanzen, von deren umfangreicher Verwendung der Kult der Āsurīpflanze eine Vorstellung gibt[9], bewähren sich nicht nur gegen feindlichen Zauber[10], sie schützen vor Krankheit, verhelfen zu Reichtum u. a., lassen Verborgenes, Piśāca's, Yātudhāna's sehen, töten das Verborgene. Eine Honigpflanze kauend geht man von NO. in eine Versammlung, in der man über Gegner Sieg erhofft[11]. Eine Brāhmīpflanze, nach achttägigem Fasten unter Anwendung einer gewissen Melodie gegessen, befähigt Gehörtes wiederherzusagen (SVBr. 2, 7, 4). Das von einem Tilakabaum hergestellte Srāktyaamulet, von dem AV. 8, 5 handelt[12], vertreibt alle Arten Zauber: *kṛtyā āṅgirasīḥ — āsurīḥ — svayaṃkṛtāḥ; — anyebhir ābhṛtāḥ*. Dasselbe findet auch in dem interessanten, im Einzelnen nicht ganz deutlichen Gegenzauber Kauś. 39 Verwendung, zu dem Keśava bemerkt, dass man zu einer Gegenbeschwörung überall ein Amulet (*maṇi*) anbinde. Ein rotbrauner Stier, ein roter Bock wird geschlachtet, aus bestimmten Stoffen ein Sühnwasser hergestellt; nachts geht man im Turban, mit anlegten (v. l. abgelegten) Schuhen zu dem Ort des Zaubers. Es scheint sich um ein Zaubertier (Eule?), zu handeln. Mit Pflöcken wird ein Fell befestigt, der Zauberer löst mit einer eisernen Zange die Bande des Zaubers, den er seitwärts auf das Fell bringt, worauf er ihn besprengt, mit Brühe, Fleischstückchen füttert und salbt. Mit einem Strick bindet er ihn fest, heisst ihn »aufstehen«, und alle gehen, der Zauberer voran, eine Fackel in der Linken, in der Rechten ein Gefäss mit Wasser, schweigend nach einem Ort, auf dem weder die Fussspur einer Kuh noch ein Wasserlauf ist; dort deponirt er an einer geborstenen oder sonst zweckmässigen Stelle den Zauber, begiesst mit jenem Gefäss die Fackel und kehrt mit dem Spruch: »wie die Sonne von Finsternis befreit wird und die Nacht verlässt, .. so verlasse ich allen schlimmen Zauber ...« zurück. Die *marmāṇi*, d. h. die schwachen, dem Zauber ausgesetzten Stellen,

Gārhapatya, Sabhā, Brunnen, ungebrannte Gefässe, werden besprengt. Mit einem von schwarzen Ochsen bespannten Pflug umzieht man die Stelle des Zaubers.

[1] *viṣkandha* ist unklar. — [2] Eine Vorschrift über Richtung des Blickes bei gewissen Opfern gibt Āp. 12, 19, 3. — [3] Śat. Br. 4, 1, 5, 1 ff. — [4] Ludwig 3, 288. — [5] z. B. TS. 2, 2, 2, 2; 3, 2; 5, 1. — [6] Von Ludwig IV, 289 als *abhicarayan* erklärt. — [7] Ludwig 4, 125. — [8] Weber, Rājasūya 18. — [9] Magoun l. c. — [10] Kauś. 8, 15 gibt ein Verzeichnis der als *śānta* betrachteten Pflanzen und Bäume. Bloomfield, seven hymns 12. — [11] Kauś. 38, 17 ff.; Bloomfield, seven hymns 16. — [12] Henry, les livres 8 etc. p. 51.

2. **Ableitung schädlicher Einflüsse.** Durch Opfer geringwertiger Stoffe, auch von Blut, wird den schädlichen Einflüssen der Rakṣas, Piṣaca's, der Nirṛti vorgebeugt (S. 176); ein Stück Kupfer wirft man, um sie abzufinden, einem langhaarigen Menschen in den Mund (S. 145). Die Manen erhalten ausser den S. 115 verzeichneten Spenden Haare, wenn der Opferer über 50 Jahre alt ist (S. 94. 115). Kauś. 18, 1 ff. kennt eine Reihe besonderer *nirṛtikarmāṇi*, bei denen vorzugsweise alte und schwarze Gegenstände verwendet werden. Auf altem Vīriṇagras legt man das Feuer an, aus altem Behälter streut man Reis mit Kies gemischt hin; man trägt alte Schuhe u. s. w. Hierher dürfte auch das Wegschütten schädlicher Substanzen gehören. Abfälle werden in einem aufgerissenen Ameisenhaufen geopfert, um »das Erbübel« fortzuscheuchen, und zugedeckt[1]; Surāreste auf einen Ameisenhaufen gegossen[2]. Oder man wischt seine Hände nach dem Manenopfer ab (S. 118). »Weggewischt ist Śaṇḍa«, »weggewischt ist Marka«, sagen die Priester beim Śukra- und Manthingraha, den sie zur Vertreibung beider mit Yūpaspänen abwischen (Śat. Br. 4, 2, 1, 14). Mit den Apāmārgahoma's wischen sie die verderblichen Rakṣas ab (Śat. Br. 5, 2, 4, 14). Die Apāmārgapflanze dient den vom Saṃcayana Zurückkehrenden zum Reinigen der Hände[3]. Wer einen schlechten Traum gehabt hat, wischt den Mund (Kauś. 46, 9). Erbliche Krankheit und Fluch wischt man ab (AV. 4, 18, 7). Man kann auch auf eine andere Person die schädlichen Substanzen übertragen. Die Vrātya's übergeben andern ihre Opferutensilien (S. 140) und werden so sich an ihnen »abwischend« rein. Man reinigt bei der Hochzeit von Kopf bis Fuss die Braut, »das was schlecht gethan ist, den Makel bei Hochzeit und Festzug ... wischen wir an dem Tuch des Freiwerbers ab« (AV. 14, 2, 66) und übergibt das Gewand dem Beschützer des Mädchens (Kauś. 76, 1), der es im Walde aufhängt oder (Keś.) in einen Kuhstall wirft. In ihrem Brautgewand können Zauber sein, die den Gatten in's Verderben bringen, während ihre Verwandten gedeihen (ṚV. 10, 85, 27 ff.; AV. 14, 1, 25 ff.). Darum erhält es ein Brahmane, der es an einem Baumstamm aufhängt (Kauś. 79, 22)[4]. Eine beim Melken sich setzende Agnihotrikuh schenkt er einem Brahmanen, zu dem er nicht gehen will[5]. Eine als Dakṣiṇā verschmähte Kuh verschenkt man an einen Feind (Āp. 13, 7, 11). An den linken Fuss eines schwarzen Vogels befestigt man einen Haken, daran einen Kuchen und lässt den Vogel mit dem Spruch fliegen (Kauś. 18, 16): »fort fliege ...; mit eiserner Klammer hängen wir dich dem Feinde an« (AV. 7, 115, 1). Nach dem zweiten Vers desselben Liedes handelt es sich um Abwendung eines bösen Omens. Auch schlechte Träume sendet man dem Feinde zu. Nach ṚV. 8, 47, 17 wird *duṣvapnya* Trita Āptya, nach AV. 6, 46, 3 aber *dviṣate* zugeschickt. Auch gemeinsame Feindschaft kann man auf einen dritten ablenken. Wer die Speise zweier Feinde (die einander mit Abhicāra u. s. w. töten wollen) isst, bringt für Agni Vaiśvānara ein Opfer und verhindert dadurch, dass die beiden ihre Sünde an ihm »abwischen« TS. 1, 5, 11 (I, p. 845). Wasser und Feuer sind wichtige Mittel, zauberische und böse Einflüsse aller Art abzuhalten oder zu vernichten. Die

Sichel zum Abschneiden des Opfergrases macht man mit dem Spruch »weggebrannt ist das Rakṣas . . .« glühend. Bei der Manenspende dient zur Abwehr der Asura's ein Feuerbrand (115. 96); die Paryagniceremonie (S. 112. 114[1]) verrichtet denselben Zweck. Wasser (jedoch nicht Regenwasser) muss man zur Reinigung nach jeder den Rakṣas oder den Manen gewidmeten Handlung, nach jedem Spruch berühren (S. 112). Die Bestattungsceremonie schliesst mit einem *udakakarma* (89). Ein Wasserstrahl wird nach der Rückkehr um das Haus gezogen (Āśv.GS. 4, 6, 7). Die Braut wird zur Beseitigung der Kṛtyā's gebadet (Kauś. 75, 26; AV. 14, 2, 65). »*guptyai vā etāḥ* (*āpaḥ*) *parihriyante*« heisst es bei einer andern Gelegenheit Śat. Br. 3, 9, 2, 16. Mit Wasser besprengt man den Ort, wo eine Taube u. s. w. sich niedergelassen hat (Kauś. 46, 7). Einem dies ater tritt man mit Wasserstrahlen, die Vers für Vers geschleudert werden, mit einem Schwert, Knüppel oder Feuerbrand entgegen (Kauś. 38, 1 ff.). Auch eine Kuh reinigt den von schlechten Einflüssen heimgesuchten Ort. So wird eine Kuh dort, wo eine Taube sich gezeigt hat, herumgeführt (ṚV. 10, 165, 5)[6]. Auch nach der Bestattung lassen einige einen Stier herumführen (Āśv.GS. 4, 6, 15). Ein anderes Mittel der Abwehr sind Geräusche. Der Schall der Steine, die Soma pressen, soll die Rakṣas vertreiben; sie heissen *rakṣohan, valagahan* (Āp. 12, 2, 15); sie verscheuchen auch Krankheit (Āp. 12, 3, 2). Am Mahāvrata werden Trommeln geschlagen. Wenn ein Knabe von der śvagraha-Krankheit befallen ist, lässt ein frommer Mann einen Gong schlagen oder klingeln (Āp.GS. 18, 1). Oder man wehrt mit einem Stabe[7] die Feinde ab. Ein Schüler darf zwischen sich und seinem Stabe keinen Durchweg lassen. Nach Gobh. 4, 9, 17 stellt ein Snātaka beim Niederlegen seinen Bambusstab mit den Worten: »behüte du starker!« in seine Nähe, »damit er Heil erlange«. Ein in gewisser Weise geweihter Stab bringt Glück, wo immer man geht[8]. Beschreibt man damit einen Kreis und denkt dabei an eine Stadt, Markt, Dorf u. s. w., so können unerwünschte Personen da nicht hineingelangen (SVBr. 2, 4, 1. 2). Einen Stab von Udumbaraholz oder einem andern fruchttragenden Baume führt der Somaopferer, der ihn als seinen »Schützer« in feierlicher Rede und Gegenrede vom Priester in Empfang nimmt und nicht von sich lassen darf (Āp. 10, 10, 6). Auch der Maitrāvaruṇa führt beim Opfer einen Stab. Wie zur Beschwörung, vergräbt man auch zur Abwehr mancherlei Dinge; Khadiranägel z. B. wenn Gefahr von Tigern u. s. w. droht. Gegen Feldschaden, den gewisse Tiere verursachen, scharrt man ein Tarda genanntes Insekt ohne Kopf mitten im Felde ein (Kauś. 51, 18).

Als Ableitungszauber darf auch die Reinigung von falscher Beschuldigung angesehen werden. Der *abhiśasyamāna* soll nach Āp. 10, 20, 8 verborgen im Walde auf einer Erhöhung opfern, die Pṛṣṭha's nicht zu ihren Versen singen (*parokṣa*) und alles leise thun[9]. Das bekannteste Reinigungsmittel sind die der juristischen Litteratur (Jolly § 52) angehörenden Ordale. Ich erwähne sie hier nur, um auf den allerdings dunklen Vers ṚV. 3, 53, 22 (*paraśuṃ cit vi tapati* . . *ukhā cid Indra yeṣantī prayastā phenam asyati*) aufmerksam zu machen, der zwei Formen des Gottesurteils für den ṚV. zu bezeugen scheint. Nur vereinzelt finde ich Beispiele der Versicherung gegen beabsichtigte Sünde. Nach TS. 2, 2, 6, 2 (I, p. 846) bringt man eine Spende für Vaiśvānara, um sich gegen den Zorn Varuṇa's zu sichern, der den straft, der zuerst den Eid bricht. Wenn einer ein Schaf, Pferd u. s. w. entwenden will, sichert er sich durch eine Spende für denselben Gott gegen die *āvya* genannte Krankheit.

1 Weber, Rājasūya 12. — 2 Weber, Rājasūya 104[2]. 109[1]. — 3 Vgl. Caland's, bei Drucklegung von § 57 mir noch nicht zugängliches Werk: Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, § 56. — 4 Die Sage vom Giftmädchen

scheint dem Veda noch unbekannt zu sein. Über diese siehe Tawney, Kathāsaritsāgara I, 149 Anm. Steinschneider in Virchow's Archiv f. path. Anat. 52, 347 u. allgemein W. Hertz, die Sage vom Giftmädchen, Abh. BAW. München 1893. — 5 Kāt. 25, 1, 15; ISt. 10, 64. — 6 Cf. 10, 155, 5. — 7 Oldenberg l. c., der die Bedeutung des Stabes richtig gewürdigt hat. — 8 Vgl. dazu den altdeutschen Stocksegen (benedictio ad capsellas et baculos ad iter agentes) Handschrift 395 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen nach Scheffel, Ekkehard I, A. 92. — 9 Andere Beispiele aus Kauś. 46, 1 ff., bei Bloomfield, contrib. 2, p. 17.

3. In Zusammenhang mit der Ableitung schädlicher Substanzen steht die Heilung von Krankheiten. Die Anfänge der Medicin zeigen überall ein Gemisch von Aberglauben und Erfahrung, von Dämonenglaube und wirklicher Einsicht in die heilende Wirkung von Pflanzen und andern Mitteln. Der ganze Veda, sowohl der ṚV., als besonders der AV., kennt viele Krankheiten, die unter Hersagung von Zaubersprüchen, Anwendung von Pflanzen, Amuleten u. s. w. geheilt werden[1]; wir finden Mittel gegen Kopfschmerz, Husten, Schwindsucht, Augenkrankheit, Fieber[2], selbst gegen Scheintod[3], auch gegen äussere Verletzungen wie Schlangenbiss, Beinbruch, Blutfluss, ferner Zahn-, Haarzauber, und anderes mehr, selbst inmitten grösserer Opfer heilkräftige Ceremonien wie die traidhātavī beim Rājasūya, den Caru für Soma-Rudra, der auch gegen Aussatz hilft u. a., die nach Weber[4] aus der Volksmedicin herübergenommen sind. Nach einer indischen Einteilung zerfallen die Krankheiten in *āhāranimitta* oder *anyajananapāpanimitta*[5]. Der Glaube, dass Krankheiten von Dämonen ausgehen und mit ihnen aus dem befallenen Körper weichen oder dass sie durch feindlichen Zauber erzeugt sind, ist im Veda vielfach erkennbar und äussert sich in der Beschwörung der bisweilen schmeichelnd angerufenen[6] Dämonen, von denen manche Texte wie Hir. sehr viele mit Namen nennen, oder in der Zurücklenkung der Krankheit auf ihren Urheber, den man zwingen will, sich zu nennen, sich zu zeigen[7]. Opfer an Götter zur Heilung von Krankheit sind darum nicht ausgeschlossen[8]. Ich kann mich, da die Anfänge der indischen Medicin ausserhalb meiner Aufgabe liegen, darauf beschränken, einige Fälle hervorzuheben, in denen die Thätigkeit des Zauberers die des Arztes überwiegt oder allein hervortritt. Am ersten ruft Geistesstörung den Gedanken an dämonische Einflüsse hervor. Man legt ein Feuer an aus Holz von Trapusa, Khadira u. s. w., schlägt dahinter in gleicher Höhe mit der Erde eine ungleiche Zahl von Khadirapflöcken in den Boden und richtet gegen die Piśāca's den Spruch: »dring in die Augen ein, in das Herz ...«, desgleichen Pflöcke aus Eisen und Kupfer (Kauś. 25, 23 ff.). Mit glühenden Steinchen umstreut er das Lager und Getreidesäcke (?). Oder nach einem aus Gerste bestehenden Opfer reibt er, wenn der Dämon kommt, mit einem Hanfstrick die Zunge und sagt: »hüpfe aus dem Hause fort« (Kauś. 25, 28).[9] Wenn man nicht weiss, ob ein Piśāca im Hause ist, hängt man am Hause Brennholz und Opferstreu auf. Sind sie am andern Morgen verändert, so muss man vor Piśāca's auf der Hut sein und bringt ein Opfer von Iṅgiḍa mit Vīriṇagrasrispen in einer Palāśadūte (Kauś. 25, 34). Oder man hält den Rauch der in's Feuer geopferten Dinge nieder, sei es, dass man ihn einen Kranken einatmen lässt[10] oder das Mittel bei Gefahr vor den Piśāca's überhaupt anwenden will. Erde aus der Höhle eines wilden Tieres, Bdellion u. a. Dinge, Senföl, ferner Gaben von Reis, Fleisch, Fischen, weissen und roten Kränzen, verschiedenfarbigen Gewändern, die verschiedenen Wesen auf einem Kreuzweg geopfert werden, sind zur Heilung des vom Vināyaka Besessenen nötig[11]. Besonders charakteristisch ist die Kur eines vom »Hundsdämon« befallenen Kindes, bei der das Mittel des aus dem Hochzeitsritual[12] bekannten Durchziehens und Würfel verwendet werden. Mit einem neuen Gefässe holt der Beschwörer Wasser, richtet in der Sabhā einen Spielplatz

her, wirft darauf die Würfel, verteilt sie nach den Himmelsrichtungen u. s. w., zieht den Knaben durch das oben auseinandergeschobene Strohdach und legt ihn ausgestreckt auf die Würfel, um ihn mit saurer Milch und Salzwasser zu begiessen, während im Süden ein Gong ertönt. Nach einer Reihe teilweise unverständlicher Beschwörungsformeln sagt der Zauberer (zum Vater oder Bruder des Knaben): »Wähle!« »ich wähle den Knaben«. So sollen sie, wenn der Anfall kommt, dreimal des Tages thun (Hir. 2, 7; Āp. 18, 1). Wenn ein Kind nach der Geburt die Kumāra genannte Krankheit befällt, bedeckt es der Vater mit einem Netz oder Obergewand, nimmt es auf den Schoss, und flüstert: »Kūrkura! Sukūrkura! Kūrkura!, der Kinder bindet, Cet! Cet! Śunaka! Lass los u. s. w.« Schliesslich berührt er es mit einem andern Zauberspruch (Pār. 1, 16, 24). Eine von der Schwindsucht befallene Frau soll ein keuscher Mann mit Ballen von frischen Lotusblütenblättern und Wurzeln Glied für Glied abreiben und diese Pflanzenteile dann nach Westen werfen (Āp. 9, 10). Einem an einer ererbten Krankheit leidenden verordnet Kauś. 27, 1 Wasser auf den Kopf zu giessen, über den er einen (mit Rindern bespannten) Pflug hält[13]. Mit dem folgenden Verse schüttet er in einem leeren Hause Überreste in's Wasser, andere in eine mit Rohr von seinem Hause bestreute alte Grube, in der der Patient Platz nehmen, baden und sich mit jenem Wasser den Mund spülen muss. Gegen Diarrhöe bindet man ein Muñjabüschel mit einem Strick, zerstösst einen Erdkloss vom Felde und einen von einem Ameisenhaufen und lässt davon den Kranken trinken[14]. Wessen Kinder früh sterben, der macht ein dreifaches Amulet aus Blütenknospen der Ficus Indica und einer Rohrwurzel (SVBr. 2, 2, 1) u. s. f. Die Tiermedicin ist in ihren Principien nicht von der geschilderten Art der Heilkunde unterschieden. Kranke Kühe lässt man z. B. Salzwasser trinken (Kauś. 19, 1), ein pāyasa-Opfer bringt man im Kuhstall nach Khād. 4, 3, 13, die Würmer der Gharmaduhkuh tötet der Spruch TĀr. 4, 36. Wir finden also Heilkunde und Aberglauben nebeneinander.

1 Grohmann, Medicinisches aus dem AV. ISt. 9, 381 ff.; Ludwig 3, 342 ff.; Zimmer, Altind. Leben 374 ff. — 2 Fay, a totemic charm against fever Proceed. Am. Phil. Ass. 1894, vol. 25, p. V—XV (behandelt AV. 5, 22). — 3 ṚV. 10, 161 vielleicht nach Ludwig 6, 232. — 4 Rājasūya, passim. — 5 Keśava zu Kauś. 25 (p. 323). — 6 ISt. 9, 413. — 7 Ludwig 3, 344. — 8 z. B. TS. 2, 2, 2, 4; 2, 2, 10, 4. — 9 Weitere Beispiele SVBr. 2, 2, 2. — 10 Kauś. Komm. p. 324 zu 22. — 11 v. Bradke, ZDMG. 36, 427. — 12 Weber, ISt. 1, 118; Aufrecht 4, 8; Winternitz 46. — 13 Die genaue Situation ist nicht klar. Handelt es sich um Durchziehen? — 14 Bloomfield, seven hymns 3.

4. Vermeiden einzelner Handlungen. Omina. Eine grosse Anzahl von Vorschriften ordnet die Enthaltung von gewissen Handlungen oder die Sühnung von Zufälligkeiten an, deren Nachteil teilweise in abergläubischen, für uns schwer zu durchschauenden Anschauungen liegen mag. Mancherlei, was für den Studirenden oder den Snātaka angeordnet ist, gehört dahin. Mit den Gesetzbüchern stimmen die Sūtra's darin überein, dass man nicht auf den Weg, auf Asche, in den Kuhstall, auf einen Ameisenhaufen urinieren solle (Manu 4, 45. 46. 56). Man soll eine säugende Kuh nicht einem andern zeigen (Gaut. 9, 23); nicht über einen Strick gehen, an dem Kälber angebunden sind (9, 52). Gewisse Tage sind für das Stempeln von Rindern, Rossen nach dem Aśokaedikt 5 zu vermeiden.

Der Opferpfosten darf nicht berührt werden, sonst würde man, was am Opfer misslungen ist, an sich knüpfen (H. 1, 16, 16). Wer die Opferbutter ansieht, ohne sein Auge zu schliessen, kann erblinden (TBr. 3, 3, 5, 2). Während des Regens soll einer nicht laufen oder unbedeckt gehen, besonders kein Agnicit (ISt. 13, 291). Dem Regen wohnt ein Element der Unreinheit inne; beregnete Opferspeise eignet sich zur Darbringung nicht (TBr. 3, 7, 2, 3). Wer

bei heiterem Himmel von Tropfen getroffen wird, muss es sühnen (Kauś. 46, 41). Ein aus dem Luftraum gefallener Tropfen wird zu einem Zauber verwendet (Kauś. 13, 11). Von besonderer Wichtigkeit ist die Fernhaltung alles dessen, was zum Tode in Beziehung steht. Dem Tode des Tieres darf man nicht zusehen. Nach seiner Opferung wird der Herzbratspiess versteckt, und ohne ihn zu berühren kehrt man zurück (S. 123. 124). Bei Spenden an die Manen vermeidet man zu atmen und hinzuschauen (S. 115). Die alten Kleider werden nach der Bestattung abgelegt u. a. m., abgesehen von den positiven Massnahmen, den Toten durch einen auf die Grenze gelegten Erdkloss, Ausstreuen von Kieselsteinen u. s. w. fernzuhalten.

5. In Kürze mag hier auch der Vorzeichen[1] gedacht werden, die bevorstehendes Glück oder Unheil verkünden und im letzteren Falle eine Sühne zur Abwehr erheischen. Unter 72 Wissenschaften im Jainakalpasūtra (§ 211) ist die der Omina die letzte. Bei Adbhuta's sollen nach G. 3, 3, 30 Hausherr und Hausfrau eine Sühnspende vollziehen. Träger von Vorbedeutungen können Tiere, Naturerscheinungen sein, selbst am eigenen Körper offenbart die Zukunft sich in Vorzeichen. Mallinātha führt zu Meghadūta 92. 93 Verse aus dem Nimittanidāna an, wonach das Zucken auf dem Kopfe den Gewinn eines Sonnenschirmes, auf der Stirn den einer Binde, über den Augen den Gewinn von Erwünschtem, im Winkel den Verlust desselben bedeutet. Wenn am Opferpfosten sich von rechts nach links rote Linien zeigen, wird das Opfer die erwünschten Dakṣiṇā's nicht bringen, dagegen bedeuten weisse Linien Erfolg (Āp. 9, 20, 9). Beim Augenzwinkern, Ohrenklingen sind gewisse Verse zu sprechen (Kauś. 58, 1 ff.; Āśv. GS. 3, 6, 7; G. 3, 3, 34); ebenso beim Niesen[2], Gähnen, wenn man an einen Opferpfosten sich stösst (Āśv. 3, 6, 7; H. 1, 16, 2 ff.) oder von dem (verunreinigenden) Zipfel des Gewandes getroffen wird. Besondere Bedeutung misst man den Tieren bei. ṚV. 1, 29, 5 heisst es vom Esel: *sam Indra gardabham mṛṇa nuvantam pāpayāmuyā*. Wenn ein Ameisenhaufen sich im Hause zeigt (H. 1, 17, 5. 6; S. 5, 11; Kauś. 116) oder Bienen darin Honig bereiten (S. 5, 10), ein Schakal schreit (H. 1, 16, 19 u. s.), eine Kuh an der andern trinkt (H. 1, 17, 6), die Kühe Blut melken (Kauś. 112), sind gewisse Prāyaścitta's zu vollziehen. Schon der ṚV. kennt die Vögel[3] als Boten der Nirṛti und des Todes, besonders Eule und Taube, deren Erscheinen durch Herumführen einer Kuh um den Platz oder das Haus, wo sie sich niedergelassen haben, gesühnt werden soll (ṚV. 10, 165, 4. 5; Kauś. 46, 8). Wenn man die Fussspur einer Taube auf dem Herde sieht, und bei andern Anzeichen, soll man in einer Neumondsnacht an einer Stelle, wo das Geräusch von Wasser nicht hörbar ist, ein Opfer bringen (Āp. 23, 9). Es sind teilweise nur bestimmte Vögel, deren Geschrei oder Anblick üble Vorbedeutung hat, wie ulūka, kapota, gṛdhra, dīrghamukhī oder schwarze, oder die Kreise, welche die Vögel beschreiben, gehen von rechts nach links[4]. Es wird aber auch von Vögeln allgemein gesprochen. Ait. Br. 2, 15, 14 nennt die Vögel *nirṛter mukham*. Diese Anschauung findet ihre Erklärung in Baudh. Dh. S. 2, 8, 14, 9. 10: *vayasāṃ piṇḍaṃ dadyāt, vayasāṃ hi pitaraḥ pratimayā carantīti*: die Vögel sind das Bild der Manen. Es möge an dieser Stelle mit erwähnt werden, dass andern Tieren, soviel ich sehe vereinzelt, die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird. Wenn der Thon zum Agnicayana gegraben wird, erwartet man von dem voranschreitenden Pferde das Zeichen, wo gegraben werden soll[5]. Wenn am zweiten Tage des Pferdeopfers das Ross die Stelle des Bahiṣpavamānāstāva beriecht, bedeutet das *yajñasamṛddhi*, glückliche Vollendung. Sein Gewieher macht man zum Stotra (151). Nach Grimm, DMyth.[4] 3, 442 § 239 bedeutet Pferdegewieher Glück. Regenprophet wird ein schwarzes Pferd (S. 120). Ein Stier gibt das Zeichen zum Darvihoma (S. 118). Mannig-

fach sind die andern Vorzeichen. Schlimmes verkündet Rāghava dem Lakṣmaṇa: rauh wehen die Winde, die Erde bebt, es zittern die Berggipfel und donnern die Berge; furchtbare Wolken, Raubtieren gleich, senden mit blutigen Tropfen gemischten Regen[6]. Yudhiṣṭhira erkennt aus Wirbelwinden, Steinregen, den furchtbaren Höfen um Sonne und Mond u. a. (Mbhār. 16, 1) die Zukunft. Ominös sind zuzeiten Blitze und Meteore (Gaut. 16, 25 ff.). Ein gelber Blitz bedeutet Regen, ein weisser Hungersnot u. s. w. nach einem Citat Kāś. Vṛtti 2, 3, 13. Besondere Wichtigkeit wohnt den todverkündenden Vorzeichen inne. Wenn die Sonne wie der Mond scheint, der Himmel krapprot wird, man sein Bild im Spiegel oder Wasser mit schiefem Kopf sieht, um den Kopf sich der Geruch wie von einem Krähennest verbreitet u. s. w., steht der Tod bevor (Ait. Ār. 3, 2, 4)[7]. Wenn beim Opfer schwarzer Rauch nach Süden zieht oder der Wind den Rauch nach links herumdreht, wird der Opferer sterben (Āp. 9, 20, 10). Ehe man die Teilnehmer eines Sattra zur Weihe zulässt, müssen sie in einen Spiegel, ein Gefäss mit Wasser, auf die Arundhatī, den Polarstern, die »Person im Auge« sehen. Wer die Gestirne nicht erblickt, resp. sein reflektirtes Bild nicht sieht, ist dem Tode verfallen und nicht zu weihen (Lāṭ. 3, 3, 6 ff.)[8]. Das sind *pratyakṣadarśanāni*. Ihnen gegenüber stehen die Träume. Schon der ṚV. wünscht schlechte Träume zu Trita Āptya (8, 47, 14 ff.) und sieht im Anfertigen eines Halsbandes oder Kranzes im Traum ein schlechtes Vorzeichen[9]. 42 grosse und 30 andere Träume kennen die Traumdeuter im Kalpasūtra der Jaina's (§ 74). Zehn todbedeutende Traumgesichter zählt Ait. Ār. 3, 2, 4 auf[10]. Wenn einer u. a. im Traum einen schwarzen Menschen mit schwarzen Zähnen sieht, der ihn tötet, wenn ein Eber ihn tötet, eine Wildkatze ihn anspringt, wenn man Gold isst und wieder ausspeit, Honig, Lotoswurzeln isst, mit Eseln, Ebern nach einem Dorfe fährt, mit einem Nardenkranz auf dem Haupte eine schwarze Kuh mit schwarzem Kalbe nach Süden treibt u. s. w., steht der Tod bevor. Wenn ein Geweihter einen schlechten Traum hat (d. h. nach einem Citat aus dem Svapnādhyāya beim Komm. tief in's Wasser taucht oder Männer mit geschorenen Köpfen sieht), muss man einen Spruch sagen (Kāt. 25, 11, 20). Die Gṛhya's[11] schreiben zur Abwehr schlechter Träume gewisse Spenden und Recitationen vor. Auch Kauś. 46, 9 ff. behandelt das Kapitel. Wer einen Traum gesehen hat (tote oder nackte Männer, Frauen[12] Komm.), soll mit den Traumliedern des AV. seinen Mund abwischen. Wer etwas überaus Schreckliches gesehen hat, legt einen Kuchen aus verschiedenen Körnern in eine andere Himmelsrichtung (?) oder auf das Feld eines Feindes (Komm.). Mit einem AV.-Vers legt er sich auf eine andere Seite als die, auf der liegend er den Traum erblickt hat. Schlechte Vorzeichen gehen auch von den Gestirnen aus[13]; das Sternbild der Geburt ist ein Vorzeichen für das Leben; ein unheilvolles Gestirn verlangt Sühne (Kauś. 46, 25). Ein Kind, das unter Mūla geboren wird, würde im ersten Aṃśa dem Vater, im zweiten der Mutter, im dritten dem Vermögen u. s. w. Unheil bringen, selbst sei es glücklicher Dinge teilhaft.

[1] Weber, ISt. 1, 40—42; Omina und Portenta, Abh. PAW. 1859, enthält eine Zusammenstellung und Übersetzung der darauf bezüglichen Texte. — [2] Nach Indian Notes and Queries 4, No. 611 (citirt in Classical Review 3, 7, p. 315b) bedeutet Niesen zur Linken Erfolg, zur Rechten Übles, vorn Ruin, hinten Hilfe von Gott. Anders aber Varāhamihira in der Yogayātrā 5, 24, der es durchaus für ungünstig hält (ISt. 14, 324). — [3] 2, 42. 43; AV. 6, 27—29. Vgl. Hultzsch, Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna nebst Textproben, Leipzig 1879 (enthält auch Bemerkungen über den Tierglauben überhaupt und Angaben über die ganze einschlägige Litteratur der Om. u. Port.). — [4] Mahabh. 16, 1. — [5] TS. 4, 1, 2m: *khanyā vyṭvāye no brūhi yataḥ khanāma taṃ vayam.* — [6] Rāmāyaṇa Yuddhak. 41, 13 ff. — [7] Vgl. auch Mārkaṇḍeyapur. 43, 1 ff. — [8] Einige dieser Fälle stehen auch Mahābh. 12, 317, 8 ff. in den Angaben über Länge der Lebensdauer. Vgl.